Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums

Siebenter Jahrgang

1906

Zeitschrift

für die

neutestamentliche Wissenschaft

und

die Kunde des Urchristentums

herausgegeben von

D. ERWIN PREUSCHEN

Siebenter Jahrgang

1906

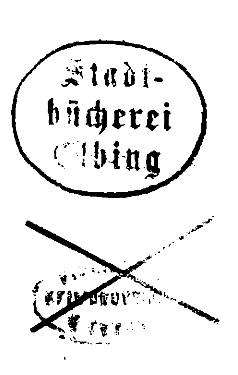
GIESZEN

Alfred Töpelmann

(vormals J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung)

1906





DRUCK VON W. DRUGULIN IN LEIPZIG

Inhaltsverzeichnis

Nebenstehend ein nach dem Alphabet der Verfasser geordnetes Inhaltsverzeichnis

Inhaltsverzeichnis

nach dem Alphabet der Verfasser

Zeitschrift

für die

neutestamentliche Wissenschaft

und

die Kunde des Urchristentums

herausgegeben von

D. ERWIN PREUSCHEN

in Darmstadt

1906

Siebenter Jahrgang — Heft 1

Inhalt:

Alfred Töpelmann
(vormals J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung)
(Südanlage 4) **Giessen** (Hessen)
1906

Für Grossbritannien und seine Kolonien:
Williams & Norgate, 14 Henrietta Street, Covent Garden, **London** W. C.
Für Amerika: **G. E. Stechert & Co.,** 129—133 West 20th St., **New York**

Preis des Jahrgangs (4 Hefte von je etwa 6 Bogen Umfang) 10 Mark

Die

„Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums“

erscheint jährlich in 4 Heften in der Stärke von je etwa 6 Bogen zum Preise von 10 Mark. Die Hefte werden im Februar, Mai, August und November ausgegeben. Einzelne Hefte sind nicht käuflich.

Alle Manuskripte und auf den Inhalt der Zeitschrift bezüglichen Mitteilungen werden an den mitunterzeichneten Herausgeber, D. **Erwin Preuschen** in **Darmstadt,** Mathildenstr. 11, erbeten. Herausgeber und Verlagsbuchhandlung ersuchen dringend darum, die Manuskripte in druckreifem Zustande einzuliefern. Die Zeitschrift wird in der neuen Rechtschreibung hergestellt.

Beiträge werden mit 16 Mark für den Bogen honoriert.

Die Zeitschrift bringt grundsätzlich keine Rezensionen. Unverlangt eingehende Rezensionsexemplare haben keinen Anspruch auf Rücksendung.

Die Herren Mitarbeiter erhalten von ihren Beiträgen 15 Sonderabzüge mit den Seitenzahlen der Zeitschrift kostenlos. Eine größere Anzahl von Sonderabzügen kann nur nach rechtzeitiger Mitteilung eines solchen Wunsches, am besten an die Verlagsbuchhandlung, hergestellt werden. Diese werden mit 15 Pfg. für den einzelnen Druckbogen oder dessen Teile berechnet.

Anderweitiger Abdruck der für die Zeitschrift bestimmten Abhandlungen oder ihre Übersetzung innerhalb der gesetzlichen Schutzfrist ist nur mit Genehmigung des Herausgebers und der Verlagsbuchhandlung gestattet.

Der Herausgeber. *Die Verlagsbuchhandlung.*

Osterbetrachtungen.

Von **E. Schwartz** in Göttingen.

Ostern gilt der Christenheit schon seit langer Zeit als das historische Jahresfest der Auferstehung. Wer die Geschichte des Festes rückwärts verfolgt, wird sich bald genötigt sehn, diese Auffassung fahren zu lassen, falls er es nicht vorzieht, auf jede historische Erklärung der verschiedenen Phasen, die das Fest durchgemacht hat, zu verzichten.

Ostern und Pfingsten, die immer zusammengehören, sind die ältesten christlichen Jahresfeste; selbst sie sind nicht nur dem NT, sondern auch der Lehre der 12 Apostel unbekannt. „Ihr sollt kein Fest feiern, es sei denn, daß ihr euern Bruder seht bei der Agape", lautet ein Spruch des Hebraeerevangeliums.[1] Den ältesten Gemeinden, die sich die „Herrenjünger" nannten oder „die welche das Reich erwarten", steht ein jährliches Gedenken an den Tod und die Auferstehung Jesu nicht an, so wie die Witwe die Zeiten ihres Schmerzes und ihrer Hoffnung auf Wiedersehn nicht abzählt, solange sie mit dem Toten weiter lebt; erst wenn das alltägliche Leben sie zwingt, dann muß die Erinnerung aufgespeichert und von Zeit zu Zeit gefeiert werden. Das echte und alte Fest der Christen ist das Mahl der Gemeinde, bei dem der Herr zugegen ist,[2] nichts anderes. Den persönlichen Schülern Jesu und denen die als Missionare auszogen, war der Herr erschienen als der Messias; diese Erscheinungen waren die Legitimation ihres Berufs, und sein Geist war bei ihnen, wenn sie ihn brauchten. Das war ein inneres Erleben, von

[1] Hieronym. zu Eph. 5, 4 [Harnack, Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1904, 175. Preuschen, Antilegg. p. 9]: *ut in Hebraico quoque euangelio legimus dominum ad discipulos loquentem: et numquam, inquit, laeti sitis nisi cum fratrem uestrum uideritis in caritate.* Griechisch wäre das μήποτε εὐφρανθῆτε εἰ μὴ ὅταν ἴδητε τὸν ἀδελφὸν ὑμῶν ἐν τῇ ἀγάπῃ. εὐφραίνεσθαι, εὐφροσύνη ist die Festesfreude, die שמחה des AT, und ἀγάπη wird auch vom vierten Evangelium [13, 1] technisch gebraucht.

[2] Wellhausen, Ev. Marci 125: „Die alte Tischgemeinschaft mit dem Meister wurde festgehalten."

dem sie lebten; so etwas feiert man nicht an einem bestimmten Jahresdatum wie die Geburts- und Todestage berühmter Männer.

Woher in Wahrheit das Fest gekommen ist, zeigt der Name an. Niemand bezweifelt, daß das πάσχα der Christen dasselbe Wort ist wie das פסח der Juden; dann muß man aber auch die Konsequenzen ziehen und eingestehen, daß das Pascha der Kirche eine jüdische Erbschaft ist. Die ältesten Christen waren Juden und wollten es sein; sie haben das Pascha als Juden gefeiert. Langsam und schrittweise, in organischem Prozeß, löste sich das Christliche vom Jüdischen ab; das Alte und das Neue liegen jahrhundertelang nebeneinander, und keines von beiden darf über dem anderen übersehen werden. Eine Betrachtung, die das vermeidet, die nicht konstruieren will, sondern beobachten, lohnt sich; denn in dem allmählichen Wachsen und Werden der Institutionen spiegelt sich das historische Geschehen am treuesten ab, viel treuer als in den bewußten Spekulationen der philosophischen Dogmatik.

Die Geschichte des jüdischen Pascha ist von Wellhausen[1] aufgeklärt; zur Orientierung wiederhole ich seine Resultate. Die alten Israeliten sind durch die Eroberung Kanaans aus Hirten zu Ackerbauern geworden. Sie hingen an dem Lande, das sie mit ihrem Blut bezahlt hatten, mit mindestens der gleichen Liebe als wären sie Autochthonen gewesen; es war ihnen das Land, das Jahve ihnen gegeben hatte und ihnen jedes Jahr neu schenkte, wenn der Acker, der Ölgarten und der Weinberg ihre Früchte trugen. An drei großen Festen freuten sie sich vor Jahve. Wenn die Sichel in die Gerstenhalme ging, dann aß man die gerösteten Ähren oder die Fladen, die vom frischen Korn rasch, ohne Sauerteig, bereitet waren. Es folgen die Wochen der Ernte; das Ende, die *'açeret*, wird mit den ersten Weizenbroten begangen. Im Herbst ist die vornehmste, froheste Feier, in den Laubhütten der Weinberge bei der Kelter. Noch im Deuteronomium treten die Ackerbaufeste scharf und deutlich hervor; sie sind zwar schon in bestimmte Monate gelegt, die Mazzot in den ersten, den späteren Nisan, die Sukkot in den siebenten, den Tischri, mit dem vor dem Eindringen der babylonischen Jahresrechnung das Jahr begann; das Wochenfest, die Schabu'ot, soll sieben Wochen nach dem ersten Gerstenschnitt fallen. Aber präzise Monatsdaten gibt es im Deuteronomium noch nicht, sie fehlen sogar noch in den alten Stücken von Leviticus 23. Da wird die erste Garbe vor Jahve geschwungen am Tage nach dem Sabbat, der in die Ungesäuerten fällt;

---

[1] Prolegomena 82 ff. Composition d. Hexateuch 72 ff. 159 ff.

von dem Sabbat ab werden sieben Wochen gezählt, und am Tage nach dem letzten Sabbat ist das Schlußfest der Kornernte. Erst der Priesterkodex bringt die präzisen Datierungen, mit denen kleine Verschiebungen und Verlängerungen der Festzeiten zusammenhängen: die Mazzot sind nunmehr auf den 15.—21. Nisan, Laubhütten auf den 15.—22. Tischri fixiert. Den „Tag nach dem Sabbat" [ממחרת השבת Lev. 23, 11. 14. 16] beseitigte die traditionelle Interpretation, die schon in der LXX zu erkennen ist: man versteht unter dem Sabbat den ersten Tag der Azyma, und der 16. Nisan wird zum Tag der Garbenschwinge, von dem aus die sieben Pfingstwochen, die πεντηκοστή, gerechnet werden.

Unter den Ackerbaufesten nimmt sich das Pascha fremdartig aus. Es ist ein Hirtenfest; die männliche Erstgeburt des Viehs wird dem Gott dargebracht; zugleich wars eine Pannychis, an den Vollmond gebunden. Das Pascha ist älter als die Eroberung Kanaans, und die jahvistische Erzählung hat Recht, wenn sie es bei den Israeliten voraussetzt, die aus Aegypten zogen: weil Pharao sie nicht ziehen lassen will, um das Fest der Erstgeburt zu feiern, erwürgt Jahve die Erstgeburt Aegyptens. Als die kriegerischen Hirten von den besiegten Kanaanitern gelernt hatten, sich anzusiedeln und das Land zu bauen, geriet das Hirtenfest in Vergessenheit und hielt sich nur da, wo das Hirtenleben und die Erinnerung an die Wüste sich behauptete; erst die Restauration unter König Josias grub es wieder aus. Es ist an die Mazzot angeschlossen — nicht erst durch Josias —; im Deuteronomium wird das so geregelt, daß die Mazzot mit der Paschanacht beginnen und dann sechs Tage dauern. Da das Pascha ein Vollmondsfest war, wurde so eine Verbindung der Mazzot mit dem Monde hergestellt; es ist aber fraglich, ob man in älterer Zeit es damit sehr genau genommen hat: da war der Beginn der Ernte wichtiger als der Mondlauf. Im Priesterkodex ist es umgekehrt; der setzt Mazzot und Laubhütten auf die Vollmondstage, den 15. Nisan und den 15. Tischri des lunisolaren Kalenders, dessen Daten den Mondphasen wenigstens entsprechen wollen. Das Pascha wird in der Nacht vom 14. auf den 15. gefeiert; und dies nachexilische Gesetz ist das Fundament der christlichen Osterrechnung geworden.

Das alte fröhliche Israel ist aus seinem Lande, das es bebaute und genoß mit seinem Gotte, von den Kriegsfürsten Assurs und Babels herausgeholt wie die Vögel aus dem Nest; die Reste, die zurückkehrten und sich um den zweiten Tempel ansiedelten, waren, ursprünglich wenigstens, kein Volk mehr, sondern eine Gemeinde. Die Fäden zwischen dem Dienst Jahves und dem Leben auf dem Acker und im Weinberg

waren durchschnitten. Dem Priesterkodex sind die Feste nicht mehr die Höhepunkte des täglichen Daseins, an denen das Volk seiner Arbeit froh wird, sondern Gedenktage an die heilige Geschichte, in der Israel nichts ist als das Objekt des göttlichen Zorns und der göttlichen Gnade. Die geschichtsbildende Kraft die jedem Festritus innewohnt, hat auch in der vorexilischen Erzählungsliteratur ihre Wirkung getan; die Mazzot sind früh zu den Notbroten geworden, die das Volk beim Auszug buk, weil es in der Eile keinen Sauerteig mitnahm, und die Geschichte von der Tötung der aegyptischen Erstgeburt ist deutlich aus dem Pascha hervorgewachsen. Das setzt der Priesterkodex fort; freilich dichtet er keine Geschichten, sondern konstruiert pseudohistorische Theoreme. Er macht die Laubhütten des Kelterfestes zu Erinnerungszeichen an die Hütten, in denen das Volk in der Wüste wohnen mußte, und das Pascha ist nicht mehr vor dem Auszug schon da, wie in der alten, natürlichen Erzählung, sondern es ist bei dem Auszug selbst eingesetzt, damit das Volk Jahves gedenke, der es beim Morden der Erstgeburt verschont hat. Es fängt im Priesterkodex auch schon die Neigung an, die im talmudischen und rabbinischen Judentum so ungeheuerliche Dimensionen angenommen hat, daß die echte und lebendige Vergangenheit durchstrichen und alles in eine abstrakte Ferne projiziert wird. Von dem wirklichen Leben der Königszeit weiß diese spintisierende Thora nichts mehr; ihr Interesse konzentriert sich auf den Auszug und die Gesetzgebung in der Wüste; das versprochene Land, in dem das geschichtliche Israel gekämpft, gesessen, gearbeitet, in dem es gelebt hatte, verliert seine Realität und wird zum Rahmen einer geschichtslosen Theokratie.

Die Freiheitskämpfe der Hasmonaeer haben die Juden noch einmal zu einer Nation im politischen Sinne gemacht; der zweite Tempel wurde zum Mittelpunkt eines Reiches, das weiter sich ausdehnte als das Davids und Salomos. Durch die Überspannung des Nationalgefühls bekam die historische Auffassung der Feste eine ungeahnte Kraft, und vor allem das Pascha, das Fest des Auszugs [Phil. de sept. 18], wurde jetzt zum eigentlichen Nationalfest, an dem der Jude sich mit Stolz als Jude empfand. Rein politisch betrachtet, ist das Hasmonaeerreich nur einer der vielen kurzlebigen Raubstaaten, die sich in den Ruinen der Seleukidenmacht einnisteten, und die Emanzipation der Juden von der griechischen Herrschaft nur eine Episode in der allgemeinen orientalischen Reaktion, der die hellenistische Monarchie in heroischem Kampfe erlag, nachdem Rom ihr tückisch die Sehnen durchschnitten hatte. Aber

das Judentum war damals mehr als ein nationaler Kleinstaat, das neue Reich Davids bildete den sichtbaren Mittelpunkt einer Gemeinde, die ihre Filialen in der ganzen Oikumene hatte und immer mehr anschwoll, nicht nur durch Auswanderung, sondern auch durch Propaganda. In Scharen pilgerte diese Diaspora gerade zum Paschafest nach Jerusalem, zum heiligen Berge, nicht ohne der Priesterschaft und den Stadtbewohnern einen sehr realen Gewinn abzuwerfen, und das dauerte fort, als Herodes und die römischen Kaiser dem hohenpriesterlichen Königtum ein Ende bereitet hatten: der äußere Druck steigerte den religiös-nationalen Festenthusiasmus zum Fanatismus. Das Reich, das die Christen erwarteten, war freilich nicht von dieser Welt; Politik und Nationalkrieg war ihnen in noch höherem Maße verhaßt als den jüdischen „Frommen"; aber sie blieben doch Menschen und ihr nationales Empfinden haben sie nicht verleugnet.[1] Sonst wäre die Klage über Jerusalem nicht ins Evangelium gekommen, um von den wilden Zukunftsträumen der Apokalypse zu schweigen. So dachte die Urgemeinde nicht daran, sich vom Pascha ihrer Volksgenossen fern zu halten, und wenn der Apostel Paulus zu den Schabu'ot nach Jerusalem pilgert, so ist das ein vollgültiger Beweis dafür, daß die ältesten Christen das Pascha und die Mazzot nach dem Brauch der Väter feierten; es war jedem unbenommen, sich das christlich zurecht zu legen.[2]

Die Katastrophe des Jahres 70 fegte mit dem nationalen Tempel auch die nationale Panegyris hinweg. Das Pascha wurde ausschließlich das, was es in der Diaspora und bei allen, die nicht nach Jerusalem pilgerten, immer gewesen war, ein Fest des Hauses.[3] Damit mag schon

[1] Dem Verfasser des vierten Evangeliums ist Jesus der wahre König der Juden, der Hirt, der sein Leben läßt für seine Schafe. Die Mietlinge, d. h. die Hohenpriester, fliehen, wenn die Wölfe kommen [10, 12]: in der prophetischen Sprache bedeutet der Einbruch der Bestien die fremde Invasion, und mit den Wölfen sind die Römer gemeint. Freilich ist das Urteil über die letzten Hohenpriester hart und ungerecht, aber es steht auf einer Linie mit dem Haß, mit dem der Evangelist die Ἰουδαῖοι durchweg bekämpft, d. h. die jüdischen leitenden Kreise im Gegensatz zum ὄχλος, wie schon H. Grotius sah. Die Diebe und Räuber, auf welche das Volk nicht hörte [10, 8], sind Herodes und seine Dynastie. Am 10. Kapitel ist mir aufgegangen, daß der Evangelist ein Vollblutjude war, kein Alexandriner und kein Hellenist; er ist an der Metaphysik unschuldig, die antike und moderne Kirchenväter ihm imputiert haben und zu imputieren fortfahren.

[2] I Kor 5, 7 ἐκκαθάρατε τὴν παλαιὰν ζύμην, ἵνα ἦτε νέον φύραμα, καθώς ἐστε ἄζυμοι· καὶ γὰρ τὸ πάσχα ἡμῶν ἐτύθη Χριστός· ὥστε ἑορτάζωμεν μὴ ἐν ζύμῃ παλαιᾷ μηδὲ ἐν ζύμῃ κακίας καὶ πονηρίας, ἀλλ' ἐν ἀζύμοις εἰλικρινείας καὶ ἀληθείας.

[3] Philo Vita Mos. 2, 224 τὰ διαβατήρια δημοφανὴς ἑορτὴ τὸ Χαλδαιστὶ λεγόμενον πάσχα, ἐν ᾗ οὐχ οἱ μὲν ἰδιῶται προσάγουσι τῷ βωμῷ τὰ ἱερεῖα, θύουσι δ' οἱ ἱερεῖς, ἀλλὰ νόμου προστάξει σύμπαν τὸ ἔθνος ἱερᾶται, τῶν κατὰ μέρος ἑκάστου .... νομίζοντος

vor 70 den Christen die Gelegenheit geboten sein, das Fest unabhängig zu gestalten; jetzt wo sich Gemeinde und Synagoge überall und in steigendem Maße schieden, konnte der Prozeß weiter gehn und sich aus dem jüdischen ein christliches Fest herausbilden. Aber — und das ist nicht minder wichtig — man behielt das Fest bei, man schaffte es nicht ab, so wenig wie das AT. Wie die Christen dies richtiger zu verstehen glaubten, so erhoben sie auch den Anspruch, das echte Pascha zu feiern an Stelle dessen, an dem die irrenden „Brüder aus dem Volk“ festhielten. Darin liegt, daß man in dem Pascha nicht ein neues Fest, sondern das alte erblickte, und es war nur konsequent, wenn die Spuren seines rein jüdischen Ursprungs keineswegs verwischt wurden. Sie sind in der Bestimmung der Osterzeit[1] und in den Osterriten deutlich zu erkennen.

Welchen lunisolaren Kalender die nachexilischen Juden gebrauchten, wissen wir nicht. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß sie nach der definitiven Befreiung von der Seleukidenherrschaft den Kalender der Stadt Tyrus annahmen, die, wie ihre vom Jahre 126 v. Chr. ab laufende Freiheitsära zeigt, sich zur gleichen Zeit selbständig machte. Gut würde dazu passen, daß die Tempelsteuer in tyrischem Geld gezahlt werden mußte.[2] Handel und Verkehr geboten dem betriebsamen Volk, eine feste und anerkannte Zeitrechnung zu gebrauchen, in der sich Kontrakte aufsetzen ließen; es ist eine phantastische, des Talmuds würdige Scholastik zu meinen, daß die Juden mit empirischer Beobachtung der Neumonde hätten auskommen können wie Bauern und Beduinen. Die aramaeischen Monatsnamen waren leicht beizubehalten; man setzte sie den makedonischen gleich. Sicher ist, daß nach der Einführung des julianischen Sonnenjahres der tyrische Kalender in seiner julianischen Umgestaltung in Palaestina gebraucht wurde; nach ihm datiert Josephus, und man wird schwerlich fehlgehen, wenn man diesen Kulturfortschritt Herodes zugute schreibt. Die orientalischen Modifikationen des julianischen Kalenders sind sehr zahlreich und mannigfaltig. Man scheint überall so verfahren zu sein, wie man es in der Provinz Asien und in Aegypten sicher

---

ἱερωσύνῃ τετιμῆσθαι. de sept. 18 ἑκάστη δὲ οἰκία κατ' ἐκεῖνον τὸν χρόνον σχῆμα ἱεροῦ καὶ σεμνότητα περιβέβληται, τοῦ σφαγιασθέντος ἱερείου πρὸς τὴν ἁρμόττουσαν εὐωχίαν εὐτρεπιζομένου καὶ τῶν ἐπὶ τὰ συσσίτια συνειλεγμένων ἁγνευτικοῖς περιρραντηρίοις κεκαθαρμένων.

[1] Was ich im folgenden über die jüdische und christliche Pascharechnung mitteile, sind in Kürze die Resultate meines Buches über „Christliche und jüdische Ostertafeln“, das in den Abhdlg. d. Gött. Ges. d. Wiss. Bd. 8 nr. 6 erschienen ist. Dort wird man die Dokumente und Beweise für meine Aufstellungen finden.

[2] Mitteilung meines Kollegen Willrich.

machte, daß man den Zustand, in dem ein epichorischer Kalender sich gerade befand, dadurch perpetuierte, daß die julianische Schaltung eingeführt und bei der Einteilung des Sonnenjahres in Monate jede Rücksicht auf den Mond abgeschafft wurde. Da die Mondschaltung kompliziert zu handhaben ist und leicht in Unordnung gerät, waren die Daten des alten lunisolaren Kalenders der Makedonen, der mit ihnen zugleich den Orient erobert hatte, in den verschiedenen Städten und Ländern an den verschiedensten Punkten des Sonnenjahres angelangt; diese Mannigfaltigkeit wurde nicht beseitigt, sondern festgelegt. Im tyrischen Kalender war das alte Neujahr, der Neumond nach der Herbstnachtgleiche, nach makedonischer Bezeichnung der 1. Dios, im Lauf der Zeiten bis zum 18. November hinabgerutscht: den setzte der neue julianische Kalender dem 1. Dios gleich und dabei blieb es. Einfacher ordnete man die Gleichungen in Antiochien; da wurde der 1. Dios zum 1. November und man zählte so weiter, indem jeder makedonische Monat genau gleich einem römischen gesetzt wurde.

Die Juden haben sich der neuen Ordnung ruhig gefügt, weil sie den praktischen Vorteil des festen Sonnenjahres sofort begriffen; von einer Opposition ist auch nicht die leiseste Spur zu bemerken. Es fiel ihnen nicht ein, einen heiligen Kalender neben dem bürgerlichen fortzuführen, aus dem einfachen Grunde, weil sie keinen hatten. Allerdings waren Pascha, Mazzot und Laubhütten Mondfeste oder zu Mondfesten geworden, sie blieben es auch; aber darum brauchte man keinen eigenen Kalender zu konstruieren, sondern die Priesterschaft von Jerusalem half sich viel einfacher.[1] Man nahm als Vollmonde des ersten und siebenten Monats immer diejenigen, welche in einen bestimmten Monat des tyrisch-julianischen Kalenders hineinfielen; es war auch gar nicht nötig, dafür jedes Jahr besondere Beobachtungen anzustellen. Das Mondjahr ist etwa 11 Tage kürzer als das Sonnenjahr; die Monddaten laufen daher zurück. Ist z. B. in einem Jahr am 30. März Vollmond, so ist ers das nächste am 19., das dritte am 8. Im vierten würde er aus dem März hinausgehen und etwa auf den 25. Februar fallen; schaltet man 30 Tage ein und nimmt den nächsten Vollmond um den 27. März herum, so ist man wieder im März und das Spiel kann von neuem anfangen. Für längere Zeiträume reicht dies Subtrahieren von 11 und Addieren von

[1] Das Prinzip dieser Ordnung, das nicht erraten werden konnte, steht fest durch eine Urkunde, in der die Daten der Paschafeste, welche die antiochenischen Juden 328—343 n. Chr. gefeiert haben, authentisch überliefert sind. Ich habe in meinem Buch das Dokument veröffentlicht und die Schlüsse daraus gezogen.

19 Tagen nicht aus; dann muß die unmittelbare Beobachtung nachhelfen. Das wird auch wohl geschehen sein, hatte auch keine Unzuträglichkeiten zur Folge; denn der eigentliche Kalender wurde davon nicht berührt und gab den sicheren Rahmen für die wandelbaren Mondfeste ab.

Die Monate des tyrisch-julianischen Kalenders, die man in Palaestina zum Nisan und Tischri machte, sind der Xandikos und der Hyperberetaeos; die Vollmonde des Pascha und der Laubhütten bewegten sich in der Epoche von Herodes bis zur Zerstörung des Tempels hin und her zwischen dem 18. April bis 18. Mai, der Dauer des Xandikos, und dem 19. Oktober bis 17. November, der Dauer des Hyperberetaeos. Für unsere traditionellen Osterbegriffe fällt das Pascha zu spät, für die realen Verhältnisse nicht. In der Praxis war der Zusammenhang der Feste mit dem Ackerbau noch nicht gänzlich gelöst; an den Mazzot mußte die Gerstenernte beginnen können, die Weinlese zu Laubhütten fertig sein. Und für die Pilgerfahrten war es nur günstig, wenn das Pascha in die gute Jahreszeit fiel und die Schiffahrt schon Wochen vorher offen war; legte man es in den März, so wurde für die entferntere Diaspora das Reisen nach Jerusalem unmöglich. Andererseits war die Zeit des jerusalemischen Pascha im allgemeinen bekannt; wer wallfahrten wollte, konnte sich darauf einrichten, zum Vollmond des tyrischen Xandikos in Jerusalem einzutreffen.

Wenn die Juden Palaestinas sich mit dem Kalender einer benachbarten großen Handelsstadt zufrieden gaben, so fügten sich die Judenschaften in der Diaspora erst recht der bürgerlichen Zeitrechnung der Städte und Provinzen, in denen sie lebten. Die Feste wurden auch in der Zerstreuung gefeiert; man half sich mit der Bestimmung der Vollmonde ebenso wie in Jerusalem, ohne Wert darauf zu legen, daß die Festfeier überall auf die gleichen Tage wie in Palaestina gesetzt wurde. Im einzelnen versagt die Überlieferung; bekannt ist nur, daß in Aegypten zur Zeit des Josephus der Pharmuthi [27. März bis 25. April] die gleiche Rolle spielte wie in Palaestina der tyrische Xandikos. Die Zerstörung des Tempels hat an dem Prinzip, den Vollmond auf julianische Monate festzulegen, nichts geändert, und die Mannigfaltigkeit der julianischen Kalender im Orient brachte es jetzt, wo das Zentrum des Kultus fehlte, erst recht mit sich, daß die Paschadaten stark voneinander abwichen. In der Provinz Asien galt ebenfalls der Xandikos für den Nisan, an dessen Vollmond das Pascha begangen wurde und die Azyma anfingen; aber hier bedeutete der Xandikos etwas ganz anderes, er entsprach dem 21. Februar bis 23. März des lateinischen Kalenders. Der große

Sabbat, an dem Polykarp verbrannt wurde, war wirklich, wie der Name sagt, der Sabbat vor dem Pascha; und durch Kombination des überlieferten Wochentags und des Monatsdatums mit dem Vollmond läßt sich ausrechnen, daß das viel umstrittene Datum die β̄ Σεβαστῇ Ξανδικοῦ = 22. Februar 156 gewesen sein muß.[1] Durch eine Urkunde des orientalischen Konzils von Sardica, welche durch die Sammlung des Theodosius Diaconus [Cod. Veron. 60] erhalten ist, steht fest, daß die antiochenischen Juden den Paschavollmond in den Dystros setzten, der genau dem römischen März entspricht; die Paschadaten der Jahre 328—343 sind erhalten, es sind: März-Dystros 11.; 30. 19. 8.; 27. 16. 5.; 24. 13. 2.; 21. 10.; 29. 18. 7.; 26. Es muß auffallen, daß sowohl in Asien als in Antiochien die Paschadaten so viel früher sind als die alten palaestinischen; auf diese Daten paßt der Vorwurf, den die christlichen Alexandriner gegen die Juden ihrer Zeit erhoben, daß sie das Pascha statt im ersten, oft im letzten Monat des Jahres, d. h. vor dem Aequinoctium feierten. In Alexandrien selbst muß die jüdische Paschafeier in den Jahrhunderten nach der Zerstörung des Tempels früher geschoben sein; im Anfang des 4. Jahrhunderts entspricht dem Nisan nicht mehr, wie zu Zeiten des Josephus, der Pharmuthi [27. März bis 25. April], sondern der Phamenoth [25./26. Febr. bis 26. März], und nur wenn der Schaltmonat eingelegt wurde, rückte ein Paschavollmond in den Pharmuthi [Chron. pasch. p. 7, 3ff.]. Die jüdische Theorie behauptete schon zu Philos Zeit, daß der Paschamonat von Moses der „erste" wegen des Frühlingsaequinoctiums genannt sei. Damit ist noch lange nicht gesagt, daß jeder Paschavollmond nach dem Aequinoctium fallen müsse, aber es bricht allerdings die Anschauung durch, daß Pascha und Mazzot nicht zu weit vom astronomischen Frühlingsanfang abrücken dürfen, und diese Anschauung stieß, nachdem die Panegyris in Jerusalem aufgehört hatte, auf keine praktischen Hindernisse mehr. Tatsächlich sind die Zeiträume, in denen die Paschavollmonde nach den Observanzen der klein-

[1] Die ausführliche Berechnung habe ich in den „Christlichen und jüdischen Ostertafeln" gegeben. C. H. Turner hatte das Richtige gesehen; sein Notbehelf, mit dem Purimfest statt mit dem Pascha zu operieren, fällt weg, nachdem die jüdische Manier, das Pascha zu bestimmen, bekannt geworden ist. Es war ein neckischer Zufall, daß der Todestag Polykarps gerade auf den julianischen Schalttag des asiatischen Kalenders fiel. Damit wurde es unmöglich, das genaue Datum als Gedenktag festzuhalten, und an Stelle der β̄ Σεβαστῇ Ξανδικοῦ trat die β̄ Ξανδικοῦ, die im Gemeinjahr dem 23. Februar entspricht. Das ist die Datierung, die schon früh dem Schreiben der Smyrnaeer hinzugefügt ist, und die wir nicht würden berichtigen können, wenn nicht der „große Sabbat" in der Nähe eines Vollmondes liegen müßte. Das trifft nur für das Jahr 156 zu, und da ist der 22., nicht der 23. Februar ein Samstag.

asiatischen, antiochenischen, aegyptischen Juden hin und herlaufen, alle so gelegt, daß sie das julianische Datum des Eintritts der Sonne in den Widder, den 18. März, umfassen.

Die jüdische Zeitrechnung des ersten nachchristlichen Jahrhunderts stimmt wenig mit dem Bilde überein, das man sich von der Entwicklung macht, welche das Judentum nach der Zerstörung des Tempels und dem Vernichtungskrieg unter Trajan und Hadrian nahm. Man antizipiert gewöhnlich den Talmud und meint, die strenge Abschließung der Synagoge, der Verzicht auf die Propaganda, das geistige Ghetto sei die unmittelbare Folge jener Katastrophe gewesen. In Wahrheit dauerte dieser Prozeß Jahrhunderte, und wird in Gang gebracht erst durch die Staatskirche des konstantinischen Kaisertums. Und auch in späterer Zeit bewahrt sich das Judentum da wo kein äußerer Druck es hemmt, noch recht viel von seiner alten expansiven Kraft. Zur Zeit Muhammeds existieren in Arabien große und mächtige Gemeinwesen jüdischer Religion, die nur durch Propaganda, dadurch daß einheimische Araber das Judentum annahmen, entstanden sein können. Das sollte davor warnen, den Juden der späteren Kaiserzeit jede Mission abzusprechen; sie haben vor Konstantin der Kirche wirklich Konkurrenz gemacht, und die Christen mußten sich nicht nur theoretisch mit ihnen auseinandersetzen. Was im Martyrium des Pionius [† 250] von seinen Disputationen mit den Juden erzählt wird, macht durchaus den Eindruck der Aktualität, nicht abstrakter Polemik, und es will doch etwas sagen, wenn die smyrnaeischen Juden zur Zeit der decianischen Verfolgung die abgefallenen Christen auffordern, in ihre Gemeinschaften einzutreten [Mart. Pionii 13]: da brauchten sie den Götzen nicht zu dienen und seien doch ihres Lebens sicher. Das sind einzelne Züge, aber sie sprechen Bände. So kennen auch in jenen Zeiten die Juden keinen heiligen Kalender, dessen komplizierte und verzwickte Festordnung nur von den Rabbinen gehandhabt werden kann: sie fügen sich einfach der bürgerlichen Ordnung und gleichen mit ihr das Gesetz aus so gut es eben geht, sind nicht einmal darum bekümmert, ihre Feste im ganzen Reich an einem Tag zu feiern und dadurch ihre Einheit und Geschlossenheit zu dokumentieren. Der spätere jüdische Kalender, dies monströse Kunstwerk rabbinischen Scharfsinnes, ist allerdings ein mächtiges Werkzeug in der Hand der Rabbiner gewesen, um die Judenschaft abzusondern und zusammenzuhalten; aber er ist nicht vor 500 entstanden.

Eine eigene christliche Osterberechnung hat es in alter Zeit nicht gegeben, man richtete sich nach dem Pascha der Synagoge, ein schla-

gender Beweis für die These, daß das christliche Pascha nur eine Umformung des jüdischen und nichts anderes ist. In der kleinasiatischen Kirche feierten die Christen noch das ganze zweite Jahrhundert hindurch ihr Pascha am selben Tage wie die Juden, am Abend des 14. Nisan. Man ist heutzutage wohl darüber einig, daß diese quartodezimanische Observanz keine ketzerische Auflehnung war, sondern nichts anderes als das Festhalten an der uralten, im Wesen der Sache begründeten Sitte: mit der Differenz der evangelischen Berichte über den Todestag Jesu hat sie nicht das mindeste zu schaffen. Die Gegner der Quartodezimaner, die um 200 die Majorität hatten, stritten nicht für eine besondere Osterberechnung, sondern nur dafür, daß die Ostervigilie immer auf die Nacht vom Samstag auf den Sonntag, der Osterfesttag stets auf einen Sonntag fallen müsse. Das Datum dieses Sonntags bestimmten auch sie nach den Juden; es war derjenige, der auf die jüdische Paschafeier folgte. Das nannte man später, in der Zeit, in der man Osterzyklen hatte, das Pascha mit den Juden (oder das erste Pascha) feiern; Duchesne hat in einer seiner glänzendsten Arbeiten [Rev. des quest. histor. 28, 5 ff.] nachgewiesen, daß die Quartodezimaner darunter nicht verstanden werden dürfen. Diese Observanz, den Ostersonntag nach dem Judenpascha anzusetzen, wird im 3. Jahrhundert in Rom und Alexandrien durch die Versuche, den Ostervollmond selbständig zu berechnen, verdrängt, und ist, weil diese beiden Zentren im Vordergrunde des historischen Interesses und der historischen Überlieferung stehen, aus der Kirchengeschichte hinausgeschoben; tatsächlich war sie erst neben dem quartodezimanischen Usus, dann allein das Alte und wirklich Überlieferte, das sich vielerorts noch bis tief ins 4. Jahrhundert hinein erhielt. Pionius in Smyrna tritt um 250 für sie genau so energisch ein, wie einst Polykarp für das τηρεῖν, für die Feier am 14. Nisan; ihm ist der Ostersonntag nach dem Judenpascha eine Institution des Apostels Paulus, der die Gemeinde von Smyrna gestiftet hat.[1] Die Didaskalia, eine Sammlung kirchlicher Ordnungen und Paraenesen sehr verschiedener Verfasser, die ihrer Hauptmasse nach älter als der novatianische Streit und die Verfolgung des Decius sein muß, schreibt ausdrücklich vor, daß man sich in der Bestimmung des Ostersonntags nach den Brüdern aus

[1] Corssen [in dieser Zeitschr. 5, 299 ff.] hat mit Recht betont, daß diese aus Smyrna selbst stammende Überlieferung in schnurgradem Gegensatz zu der s. g. Tradition von dem Aufenthalt des Apostels Johannes in Asien steht. Den Leuten, die nicht aufhören, mit dieser „Tradition“ zu operieren, können die Tatsachen der Überlieferung nicht oft genug zu Gemüte geführt werden.

dem Volke richten solle. Am Anfang des 4. oder Ende des 3. Jahrhunderts sah sich der alexandrinische Bischof Petrus genötigt, gegen Kleriker zu polemisieren, welche die alte Observanz als apostolisch verteidigten und rundweg erklärten, daß es ihnen einerlei sei, ob die Juden ihr Pascha gesetzlich und astronomisch richtig ansetzten oder nicht. Am längsten und zähesten hielt sich diese Observanz in Antiochien und den von Antiochien abhängigen Kirchen; da bestand sie noch zur Zeit des nicänischen Konzils. Die konstantinische Staatskirche räumte mit den jüdischen Resten auf. Die „Einheit der Kirche" ist das Programm der Kirchenpolitik Konstantins; die siegreiche Episkopalkirche, die dem Kaiser helfen sollte, die Welt zu regieren, durfte nicht mehr von der Synagoge abhängig sein und ihr vornehmstes Fest dann feiern, wenn die Juden die ungesäuerten Brote aßen. Schon der Beschluß der Synode von Arles [314], Ostern überall an einem Tage zu feiern, kommt faktisch auf ein Verbot der alten Observanz hinaus, und als Konstantin den Osten erobert hatte, ließ er durch das nicaenische Konzil die Feier „mit den Juden" formell verbieten. Daß er auf Widerstand stieß, verrät der erste Kanon des Konzils von Antiochien, der das Verbot energisch einschärfte. Und noch 387 hielt Johannes Chrysostomus es für nötig gegen diejenigen zu predigen, welche die Quadragesima nach dem Judenpascha berechneten. An der Peripherie, in den Sekten, denen die Großkirche nicht konservativ genug war, hielt sich der alte Gebrauch; so bei den Audianern[1] und den Novatianern in Phrygien.[2]

Wenn etwas, so beweist diese Observanz, daß die Christen selbst in ihrem Pascha ein ursprünglich jüdisches Fest erblickten. Es ändert nichts, wenn schon früh und außerhalb Roms und Alexandriens sich Bestrebungen geltend machen, von den Juden und der unbequemen Mondrechnung loszukommen. Am interessantesten ist der Osteransatz

---

[1] Sie beriefen sich dafür auf die Didaskalia, die sie in einer eigentümlichen Rezension benutzten; ihrer konservativen Art entspricht es durchaus, wenn sie von der alten Kirchenordnung nicht lassen wollten. Vgl. Epiphan. 70.

[2] Ps. Chrys. t. 8 p. 276b; die Predigt ist Ostern 387 gehalten. Sozomenos [7, 18⁶] bezeugt ausdrücklich, daß die Observanz bei den Novatianern althergebracht war, und Sokrates irrt sich, wenn er meint [4, 28¹⁶f.], die Synode von Pazos habe sie erst eingeführt. Die Sache war vielmehr so. Die „jüdische" Observanz war in der novatianischen Kirche des Orients nicht die alleinherrschende geblieben, sondern einzelne Gemeinden, vor allem die Konstantinopler, hatten den Usus der Großkirche angenommen. Da machte die Synode von Pazos den Versuch, den Brauch der Väter für obligatorisch zu erklären, drang aber nicht durch; eine zweite Synode stellte den status quo wieder her und erklärte die Differenz für erträglich, um die Einheit der novatianischen Kirche nicht zu gefährden [Sokr. 5, 21].

der Montanisten.[1] Sie verstanden unter dem jüdischen Nisan den siebenten Monat des Jahres, nicht mit Unrecht, da schon das AT die Monate bald vom Nisan ab zählt, bald das Neujahr in den Herbst setzt. Den siebenten Monat setzten sie nun gleich dem siebenten Monat des asiatischen Jahres, der mit dem 24. März beginnt, und legten Ostern auf den Sonntag, der dem 14. dieses Monats = 6. April folgte. Darin spricht sich deutlich der Glaube aus, daß das Ostern der Christen gleich dem Pascha des AT sei; weder der 7. Monat noch das Datum des 14. lassen sich anders erklären. In Kappadokien soll es Usus gewesen sein [Epiphan. 50, 1], den 25. März, das Aequinoctium des julianischen Kalenders zum Osterdatum zu machen. Wenn das damit gerechtfertigt wurde, daß der 25. März das Passionsdatum sei, so ist dies nur ein sekundäres Argument, ebenso wie sich die alexandrinischen Protopaschiten und die phrygischen Novatianer darauf beriefen, daß auch Jesus das Pascha mit den Juden gefeiert hätte. Das sind Gründe, mit denen man die Observanzen nachträglich verteidigte, aber keine historischen Erklärungen des Ursprungs, auf die es bei der Polemik gar nicht ankam. Wer das Aequinoctium zum Osterdatum machte, adoptierte die jüdische Theorie, nach welcher Moses den Ostermonat wegen der Frühlingsnachtgleiche den ersten genannt hatte: sagte man sich zugleich von der Mondrechnung los, so war es das einfachste, Ostern direkt an das Aequinoctium anzuknüpfen.

Leider ist es weder den Montanisten noch den Kappadokiern gelungen, das lunisolare Jahr von der Kirche fernzuhalten; die alexandrinischen und römischen Zyklen haben in die kirchliche Festordnung die Mondrechnung wieder hineingebracht, von welcher die von Caesar anerkannte hellenische Wissenschaft das bürgerliche Leben befreit hatte. Es ist kein Zufall, daß das Bestreben, den Mond selbständig zu berechnen und die Kirche von der Vormundschaft der Synagoge zu befreien, ohne daß die Vorschriften des AT verletzt zu werden schienen, sich in den beiden großen Zentren der Christenheit zuerst durchgesetzt und von da aus sich über die Provinzen verbreitet hat. Hier war das Selbstbewußtsein der christlichen Organisation am meisten erstarkt und hier war man zugleich am wenigsten geneigt zu revolutionären Neuerungen, die dem Verdacht ausgesetzt waren, schriftwidrig zu sein. Man konnte die Juden der Gegenwart schelten, daß sie das Pascha nicht mehr berech-

[1] Ps. Chrys. t. 8 p. 276c. Soz. 7, 18[12]ff. Pionius polemisiert in der Vita Polykarps dagegen, vgl. De Pionio et Polycarpo, Gött. Progr. 1905 p. 25.

nen könnten; in den „Hebraeern“ des AT mußte man die legitimen Stifter und Vorgänger der eigenen Ordnungen erblicken. Die Römer so gut wie die Alexandriner fundieren die Osterrechnung immer auf das AT und gehen regelmäßig auf das Pascha der Exodus zurück; Hippolyts Ostertafel verzeichnet alle überlieferten Paschafeste der alttestamentlichen Geschichte, stellt sie also auf gleiche Linie mit dem christlichen Osterfest. Die Rechnung wird nicht auf die Passionsgeschichte basiert, sondern umgekehrt, die Passionsgeschichte wird der fertigen Osterrechnung adaptiert.

Die Ostertafel des römischen Hippolyt vom Jahre 222 ist die älteste die sich erhalten hat. Hippolyt schreibt griechisch, importiert durchaus griechische Weisheit und ist kein Mann von eigenen Gedanken; da ferner die achtjährige Schaltperiode, nach der er den Zyklus konstruiert, auch von Dionys von Alexandrien empfohlen wird [Eus. KG 7, 20], so ist es sehr wahrscheinlich, daß Hippolyt von Alexandrien aus angeregt ist. Den Anlaß gab wahrscheinlich der Versuch des Blastus, in Rom die quartodecimanische Observanz einzuführen;[1] außerdem darf man nicht vergessen, daß Hippolyt Bischof einer Sondergemeinde war. Für die legitime römische Kirche beweist seine Ostertafel nichts; sie kann am

[1] [Tertullian.] adu. haer. 8 *est praeterea his omnibus etiam Blastus accedens, qui latenter Iudaismum uult introducere. pascha enim dicit non aliter custodiendum esse nisi secundum legem Moysi XIIII. mensis.* Der Vergleich mit Hippolyt. refut. 8, 18 lehrt, daß Ps. Tertullian Hippolyts großes Buch gegen die Ketzer exzerpiert hat, ebenso wie Epiphanius haer. 50, 1, den Filastrius 58 schlecht übersetzt; er lehrt zugleich, daß Hippolyts Tessareskaidekatiten nicht die kleinasiatischen Quartodecimaner sind. Hippolyt kämpft nicht, wie vor ihm der Bischof Victor, gegen eine Provinzialkirche, die sich auf ihre apostolische Tradition beruft, sondern gegen einen einzelnen, der mit Bibelzitaten operiert und ein Argument gebraucht, das regelmäßig auch von denen ins Feld geführt wird, welche den Ostersonntag nach dem jüdischen Pascha bestimmen. Blastus sagte [Chron. pasch. p. 13, 2 aus Hippolyts Syntagma] ἐποίηcε τὸ πάcχα ὁ Χριcτὸc τότε ᾗ [τῇ Hs.] ἡμέρᾳ καὶ ἔπαθεν· διὸ κἀμὲ δεῖ ὃν τρόπον ὁ κύριοc ἐποίηcεν, οὕτω ποιεῖν. Ebenso argumentierte der alexandrinische Gegner des Petrus von Alexandrien [Chron. pasch. p. 7, 6] πρόκειται γὰρ ἡμῖν οὐδὲν ἕτερον ἢ τὴν ἀνάμνηcιν τοῦ πάθουc αὐτοῦ ποιεῖcθαι καὶ κατὰ τοῦτον τὸν καιρὸν ὡc οἱ ἀπ’ ἀρχῆc αὐτόπται παραδεδώκαcι, πρὶν Αἰγυπτίουc πιcτεῦcαι und die phrygischen Novatianer [Sokrat. 5, 22 73]: noch bei Chrysostomus [t. 1 p. 610d] klingt der Gedanke nach. Daß Blastus in Rom ein Schisma hervorzurufen versuchte, bezeugt Euseb [KG 5, 15. 20 [1]]. Dagegen hat sich die Polemik, in welcher Apollinaris von Hierapolis und Clemens von Alexandrien für das vierte Evangelium [Chron. pasch. 13, 16ff.] eintreten, Melito von Sardes aber, den Clemens bekämpfte [Eus. KG 4, 26 4], die synoptische Überlieferung verteidigte, nicht um die Berechnung oder den Ritus, sondern um die Typologie des christlichen Pascha gedreht. Das Bruchstück aus Melitos Schrift bei Euseb. a. a. O. ist unverkennbar die Einleitung eines Dialogs, der sich an eine Osterfeier anknüpfte; eine historische Nachricht über einen Paschastreit steckt nicht darin.

Anfang des 3. Jahrhunderts noch ganz wohl sich in der Bestimmung des Ostersonntags nach den Juden gerichtet haben.

Die Oktaeteris war viel zu unvollkommen, um sich lange behaupten zu können. In Alexandrien stellte Anatolius zwischen 258 und 277 einen neunzehnjährigen Zyklus auf, aus dem mit geringen Modifikationen, wahrscheinlich 320, der kanonisch gewordene alexandrinische Zyklus abgeleitet ist; die Römer benutzten den 84 jährigen Zyklus, der zuerst im Jahr 243 sich nachweisen läßt. Die Machtkämpfe, welche die alexandrinischen und römischen Päpste im 4. und 5. Jahrhundert über die Osteransage miteinander geführt haben, gehören nicht hierher, und ebensowenig kann ich hier die Konstruktion der beiden Zyklen auseinandersetzen; nur die Frage der Ostergrenze muß ich mit ein paar Worten streifen. Die römische wie die alexandrinische Kirche hat die jüdische Theorie akzeptiert, welche den Paschamonat mit der Frühlingsnachtgleiche zusammenbrachte, weil Moses ihn den ersten genannt hatte.[1] Aber die beiden Kirchen übersetzen die Theorie nicht auf gleiche Weise in die Praxis. Der römische 84 jährige Zyklus legt in seiner ursprünglichen, durch Kompromisse noch unverfälschten Gestalt den frühesten Ostervollmond — den man nicht mit dem Ostersonntag verwechseln darf — auf den 15. März, den spätesten auf den 13. April. Auf diese Weise wird das julianische Aequinoctium, der 25. März, derart in die Mitte des Paschamonats gelegt, daß von den beiden Differenzen der Mondrechnung mit dem Sonnenjahr, die immer wieder vorkommen, die eine, 11 Tage, dem Aequinoctium vorangeht, die andere, 19 Tage, ihm folgt.[2] Es ist sehr möglich, daß diese Zahlenspielerei von den römischen Juden des 3. Jahrhunderts übernommen ist. Anatolius hat zuerst den Grundsatz aufgestellt,[3] der mit dem alexandrinischen Zyklus gesiegt hat,

---

[1] Exod. 12, 2. Die wahre Erklärung ist die, daß der Priesterkodex die Verschiebung des alten jüdischen Neujahrs im Herbst auf das babylonische Neujahr im Frühling rechtfertigen und als mosaische Institution legitimieren will [Wellhausen, Prolegg. 107]. Er ist nicht durchgedrungen; dazu mag beigetragen haben, daß der makedonische Kalender ebenso wie der altjüdische im Herbst anfängt. Die Zählung der Monate vom Frühjahr ab wird daher wieder aufgegeben und die babylonisch-aramaeischen treten an die Stelle.

[2] Die Rechnung steht bei dem Computisten von 243 [Ps. Cypr. de pascha comp. 4]; daß sie auf den 84 jährigen Zyklus bezogen werden muß, habe ich in meinen Ostertafeln bewiesen.

[3] Er behauptet zwar, daß es schon die Juden vor der Zerstörung des Tempels getan hätten [Eus. KG 7, 32[16]], aber das ist nicht wahr. Philo und Josephus reden nur davon, daß der 15. Nisan in die Zeit des Aequinoctiums falle, das heißt nicht, daß er ihm notwendig und unter allen Umständen nachfolgen müsse.

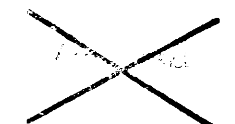
daß auch der früheste Ostervollmond später fallen muß, als der Eintritt der Sonne in das Zeichen des Widders; er nahm als Ostergrenze den 26. Phamenoth [22. März], der kanonische Zyklus schob sie auf den 25. [21. März] zurück. Weil aus politischen Gründen die alexandrinischen und römischen Päpste in der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts sich über die Osteransetzung zu vereinigen pflegten, haben die Römer zugunsten der alexandrinischen Rechnung oft auf ihre frühen Daten verzichtet und darüber das Verständnis ihres Zyklus eingebüßt; ihre Rechnung ist schließlich so in Unordnung gekommen, daß sie nicht mehr aus noch ein wußten. Aber erst im 5. Jahrhundert taucht die falsche Behauptung auf, daß die römische Ostergrenze der 21. März sei. Eine Ironie der Geschichte ist es, daß die Juden, denen die Alexandriner und nach dem definitiven Sieg des alexandrinischen Zyklus die Christen überhaupt fort und fort vorhielten, daß sie ihr Pascha falsch berechneten, die christliche Theorie annahmen, als sie ihren neuen Kalender um 500 konstruierten; sie setzten ebenfalls den frühesten 15. Nisan so an, daß er mit dem Datum des Eintritts der Sonne in den Widder zusammenfiel. Freilich bestimmten sie diesen Zeitpunkt genauer, als es einst Anatolius getan hatte, aber das ändert an der Tatsache nichts, daß die Rabbinen dem Grundsatz derselben Christen sich anbequemten, mit deren Osterberechnung der neue Kalender konkurrieren sollte.

Zur altchristlichen Osterfeier gehören drei Dinge: das Fasten vor Ostern,[1] die Vigilie in der Osternacht und das Brechen des Fastens [technisch ἀπονηστίζεσθαι] am Schluß der Vigilie. Wann das Osterfasten anfangen, wie streng es gehalten werden sollte, darüber bestanden die verschiedensten Ordnungen, wie u. a. Irenäus an einer berühmten und viel zitierten Stelle bezeugt [Eus. KG 5, 24[12]]; im großen und ganzen ging die Entwicklung den Weg, daß das Fasten immer länger, aber weniger streng wurde. Es fehlt aber nie: ein christliches Osterfest ohne Fasten ist undenkbar. Die Vigilie der Osternacht bestand in gemeinschaftlichem Wachen, Beten und Psalmsingen, eine kurze Schilderung gibt Eusebius [KG 2, 17[21]], wichtiger sind die ausführlichen Vorschriften der Didaskalia [p. 93, 6—18 Lag.]. Auch hier walten im einzelnen Unterschiede, in welche ein kanonischer Brief des Dionysios von Alexandrien [p. 94 ff. der Feltonschen Sammlung] einen interessanten Einblick gestattet. In Rom dehnte man das Fasten und die Vigilie bis zum Hahnenschrei aus, Dionys selbst verlangt, daß man mit dem Schluß der

---

[1] Tertull. de or. 18 *die paschae quo communis et quasi publica ieiunii religio est.*

Vigilie wenigstens bis über Mitternacht warten solle; das Fasten erst im letzten Viertel der Nacht zu brechen, sei eine besondere Askese, die man anerkennen müsse, was so viel besagt, als daß eine solche Leistung nicht von jedem verlangt werden könne. Man erkennt aus seinen Äußerungen deutlich, daß in Aegypten und den angrenzenden Provinzen — er schreibt an den Bischof der kyrenaischen Pentapolis — die Ostervigilie im Haus gefeiert wurde, so daß individuelle Differenzen unvermeidlich sind und in gewissen Grenzen toleriert werden müssen. Daraus entwickelte sich die Observanz, die in den Osteransagen der Festbriefe des Athanasius regelmäßig vorkommt: das Fasten wird am Abend des Ostersamstags gebrochen, in den Häusern, und der eigentliche Ostergottesdienst der Gemeinde ist am Sonntag Morgen. Die Didaskalia zeigt ein anderes Bild: da wird die Vigilie gemeinschaftlich begangen, und der Schluß ist eine Agape; die Reichen werden ermahnt von ihrem Überfluß den Armen abzugeben. Daß die Agape, der ἀπονηστισμός, der Kern der Osterfeier und die Trennung des Fastenbrechens vom Ostergottesdienst sekundär ist, dürfte klar sein, im Übrigen braucht man sich nicht zu streiten, ob Haus- oder Gemeindefeier älter ist. Denn wenn auch das Brechen des Fastens in der Osternacht mit der Auferstehungsgeschichte der Evangelien in Beziehung gesetzt ist, so ist diese Geschichte doch mit Nichten der Ursprung der Feier. Beim christlichen Mahl ist der auferstandene Herr immer zugegen, und er wird nicht nur einmal im Jahr gefeiert. Jene Beziehung ist liturgische Deutung und lehrt über die Entstehung der pannychischen Feier nichts. Im Evangelium steht nichts davon daß die Jünger in der Auferstehungsnacht gewacht hätten. Dagegen nennt das AT die Paschanacht προφυλακή ליל השמרים [*nox vigiliarum*], und Eusebius [KG 2, 17 [21]] hat in seiner Weise Recht, wenn er die pannychische Osterfeier der Christen mit der Pannychis zusammenstellt, die nach Philos Bericht [de vita contempl. p. 481 ff., vgl. Conybeares Bemerkungen p. 306ff. seiner Ausgabe] die jüdischen Therapeuten an der Vigilie des Pfingstfestes abhielten. Es ist in jüdischen Kreisen üblich gewesen die großen Feste pannychisch zu begehen und nach jüdischem Gebrauch haben die alten Christen aus der Paschanacht eine Vigilie, eine ליל השמרים gemacht oder vielmehr den alten pannychischen Charakter des Festes treuer bewahrt als die Juden selbst. Das Pascha war ein Hausfest; die Hausgemeinde ist die älteste Form der christlichen Organisation, und man braucht als die ursprüngliche Observanz nur anzusetzen, daß die Hausgemeinde in der Osternacht zusammenkam und nach der Vigilie das Fasten brach, um zu



verstehn, wie in späterer Zeit die Usancen auseinandergingen, indem die Feier teils eine Gemeindefeier wurde, teils das Brechen des Fastens den einzelnen christlichen Familien überlassen blieb und der sonntägliche Gottesdienst sich an die Stelle der Agape setzte.

Das jüdische Pascha ist ein Mahl; das christliche soll sich durch das vorhergehende Fasten scharf von dem jüdischen unterscheiden. Gemeinschaftliches Fasten ist bei den Juden und daher auch bei den Christen ein Zeichen der Trauer. Durch den Herrenspruch Mc 2, 18ff. Mt 9, 14ff. Luk 5, 33ff. wurde die Deutung des Paschafastens auf den Tod Jesu nahe gelegt und kommt oft genug vor. Ich bezweifle aber, daß die alten Christen auf den Gedanken kommen konnten ein jährlich wiederkehrendes Fasten zur Erinnerung an den Tod Jesu einzusetzen: der Herr war ja nicht tot, sondern lebte. Die Didaskalia schärft es mehr als einmal ein,[1] daß das Trauerfasten Jesu nicht gelten könne und dürfe; die Christen fasten aus Kummer über die verlorenen Brüder aus dem Volke, über das irrende Israel. Das ist nicht persönliche Spekulation, sondern in einem Ritus begründet; denn nach der Didaskalia hat das gemeinschaftliche Beten der Osterpannychis zum Ziel und Inhalt die Erlösung Israels; hier lag also eine liturgische, überlieferte Form vor, die ein die Ordnungen aufzeichnender Kleriker wohl deuten und ausmalen, aber nicht machen kann. Die griechische Rezension, welche die Audianer benutzten und die, nach dem wenigen zu urteilen, was Epiphanius aufbewahrt hat, älter und eigentümlicher ist als die syrischen Übersetzungen, auf die wir angewiesen sind, gibt als *ratio* des Fastens und des Fastenbrechens an [Epiph. 70 p. 823c]: λέγουσιν γὰρ οἱ αὐτοὶ ἀπόστολοι ὅτι „ὅταν ἐκεῖνοι εὐωχῶνται, ὑμεῖς νηστεύοντες ὑπὲρ αὐτῶν πενθεῖτε, ὅτι ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς ἑορτῆς τὸν Χριστὸν ἐσταύρωσαν. καὶ ὅταν αὐτοὶ πενθῶσι τὰ ἄζυμα ἐσθίοντες ἐν πικρίσιν [Exod. 12, 8], ὑμεῖς εὐωχεῖσθε." Das trifft den Nagel auf den Kopf. Das Pascha war für die Juden das Fest der nationalen Freude und des nationalen Stolzes: dem stellten die Christen das Trauerfasten entgegen. Schon im A. T. [Deut 16, 3] gelten umgekehrt die Mazzot als das Brot des Elends, [ἄρτος κακώσεως, לחם עני]; wenn die Juden es essen müssen, freuen sich die Christen bei der Agape, die das Fasten bricht, des erstandenen Messias. Im Gegensatz verrät sich das Bewußtsein der alten Gemeinschaft und der Ritus beweist, daß es seine guten Gründe hatte, wenn

---

[1] Ich muß hier auf die Analyse des Textes verweisen, die ich in einem besonderen Kapitel der „Ostertafeln" gegeben habe.

die alte Kirche das Pascha „mit den Juden“ feierte. Am Osterfest wird klar wie das Christliche aus der jüdischen Wurzel neu herausgewachsen ist. Es will nicht ein historisches Ereignis feiern, solche jährlichen Erinnerungsfeste haben immer etwas Gemachtes und Gezwungenes; es ist ein gewachsenes Reis auf altem Stamme, eine alte Form von innerem Leben umgebildet, und niemand kann sagen von wem und wie's gemacht ist: denn nichts ist gemacht, sondern alles ist geworden.

Sollte nun aber doch noch jemand daran zweifeln, daß das christliche Pascha aus dem jüdischen hervorgewachsen ist und lediglich aus ihm erklärt werden muß, so kann ihn das Pfingstfest eines besseren belehren. Die jüdischen Schabu'ot sind kein einzelner Festtag, sondern die עצרת, der Abschluß einer siebenwöchentlichen Festzeit, die nach der zu Jesu Zeit schon feststehenden Tradition mit dem 16. Nisan, dem zweiten Tag der Mazzot beginnt: es ist die alte Freudezeit der Ernte. Ebenso ist die christliche πεντηκοστή nicht der Pfingstsonntag allein, sondern eine 50tägige Freudezeit, die mit dem Ostersonntag beginnt. Noch in den Festbriefen des Athanasius wird regelmäßig die gesamte Pfingstzeit angesagt. Der 20. Kanon des nicaenischen Konzils schärft die alte, schon Tertullian[1] bekannte Vorschrift ein, daß in den Tagen der Pentekoste, d. h. von Ostern bis Pfingsten, beim Gottesdienst ebensowenig gekniet werden darf wie am Sonntag. Denn wie an jedem Sonntag, so weilt in dieser ganzen Zeit der Herr bei der Christengemeinde, und die Geberde der Knechtschaft schickt sich nicht, wenn der siegreiche Messias unter den Seinen ist. Da ist es mit Händen zu greifen, wie die jüdischen Schabu'ot von den Christen beibehalten und umgedeutet sind.

Ich muß noch einmal zur Osterrechnung zurückkehren. Sobald der Ostervollmond selbständig berechnet und der Ostersonntag nach ihm bestimmt wurde, erhob sich die Frage, welches Mondalter für den Ostersonntag zulässig sei; dabei wird wegen des AT, das den Abend des 14. Nisan für das Pascha festsetzt, als Mondalter des Ostervollmonds XIV angesetzt. Der Sache nach kommt die Frage nach dem Mondalter auf das Problem hinaus, wie nah der Ostersonntag an den Vollmond heranrücken dürfe; ist diese Grenze festgesetzt, so ergibt sich von selbst, daß auch die 6 nächst höheren Mondalter zugelassen werden

[1] De orat. 23 *nos uero, sicut accepimus, solo die dominicae resurrectionis non ab isto* (dem Niederknien) *tantum, sed omni anxietatis habitu et officio cauere debemus . . . tantundem et spatio pentecostes, quod eadem exultationis sollemnitate dispungimus. ceterum omni die quis dubitet prosternere se deo uel prima saltem oratione qua lucem ingredimur?*

müssen. Die Theorie hält stets daran fest, daß der Sonntag der das niedrigste zulässige Mondalter hat, also dem Vollmond am nächsten liegt, derjenige ist, den das Fest eigentlich fordert; die anderen sind Notwendigkeiten, die sich nicht vermeiden lassen, weil der Vollmond sich nun einmal um die Wochenrechnung nicht kümmert. Der zyklisch berechnete Vollmond ist im Lauf der Entwicklung an Stelle des jüdischen Pascha getreten; er wird auch oft τὸ Ἑβραίων πάσχα oder τὸ νομικὸν πάσχα genannt. Geht man in die Zeiten zurück, in denen die jüdische Festansage den Ostersonntag bestimmte, so wird klar, daß in der Frage nach dem Mondalter des Ostersonntags eine ältere steckt, die sich sofort erheben mußte, so bald man die christliche Paschafeier auf den Sonntag verlegte, die Frage nämlich, wie nahe kann der Ostersonntag und vor allem die Ostervigilie an das jüdische Pascha heranreichen? Es ist nicht zu beweisen, liegt aber in der Natur der Sache, daß die Regeln, welche die kirchlichen Zyklen für die Mondalter festsetzen, auf ältere Observanzen zurücklaufen, die dem Intervall zwischen der christlichen Ostervigilie und der jüdischen Paschanacht gelten.

Die Alexandriner setzen als niedrigstes und daher im letzten Grunde korrektes Mondalter des Ostersonntags die *XV lunae* an. Dann fällt die Ostervigilie in die Nacht von der *XIV* auf die *XV lunae*; der Ansatz des A. T. wird haarscharf erreicht, und gerade diese Rechnung dokumentiert am allerdeutlichsten, daß das Osterfest kein historisches Erinnerungsfest der Auferstehung sein soll. Die Passionsgeschichte wird so konstruiert, daß Jesus am 14. Nisan das Pascha aß, am 15. gekreuzigt wurde und am 17. auferstand [Prolog des Theophilus bei Krusch, Studien z. mittelalterl. Chronolog. p. 225]. Das höchste zulässige Mondalter des Ostersonntages ist XXI; es muß dann genommen werden, wenn der Vollmond auf einen Sonntag fällt.

Die römische Observanz, die schon im Zyklus Hippolyts in voller Schärfe heraustritt und dem Prinzip nach ohne Unterbrechung festgehalten ist, so lange es eine selbständige römische Osterrechnung gegeben hat, verlangt als niedrigstes Mondalter die *XVI lunae*, so daß der Charfreitag regulär auf die *XIV lunae* fällt. Das paßt zur Passionsgeschichte des Evangeliums Johannis; es würde aber sehr verkehrt sein, wollte man meinen, daß die Römer mit ihrem Ritus für dies Evangelium gegen die Synoptiker Zeugnis ablegen wollten. Das läßt sich schon dadurch widerlegen, daß der Computist von 243, der für den Ostersonntag kein niedrigeres Mondalter als XVI zuläßt, anstandslos die Passions-

geschichte so konstruiert, daß der historische Charfreitag das Monddatum XV, wie bei den Alexandrinern, erhält.[1] Davor würde er sich ängstlich gehütet haben, wenn die von den Synoptikern abweichende Ansicht des vierten Evangelisten über den Todestag Jesu bei der Osterrechnung irgend eine Rolle gespielt hätte. Auch die harmonistische Gleichgiltigkeit, mit der die Kirchenväter des zweiten und dritten Jahrhunderts die Differenz der Passionschronologie behandeln, verrät, daß diese Differenz sich nicht in den verschiedenen Regeln über die Mondalter des Ostersonntags fortsetzt. Nach Tertullian adu. Iud. 8 ist Christus gekreuzigt *temporibus paschae . . die prima azymorum quo agnum occiderunt ad uesperam.* Das stimmt zum vierten Evangelium; aber das hindert ihn nicht an einer anderen Stelle [de bapt. 19] den Synoptikern zu folgen. Irenaeus setzt 2, 22, 3 die Passion auf den Tag nach dem Pascha und macht 4, 10, 1 nach Paulus und Johannes den gekreuzigten Jesus zum Paschalamm. Man muß auch die römische Observanz auf das jüdische Pascha zurückführen, um die richtige Erklärung zu finden. Der 16. Nisan ist bei den Juden der Tag von dem ab das Wochenfest gerechnet wird. Bei den Christen beginnt die Pfingstzeit mit dem Ostersonntag; darum meinten die römischen Christen in der älteren Zeit, ehe sie den Mond berechneten, der Ostersonntag dürfe nicht vor den 16. Nisan, den zweiten Tag des Mazzotfestes rücken.[2] Daraus ist dann die Regel entstanden, dem Ostersonntag mindestens das Mondalter XVI zu sichern; fiel also der Vollmond auf einen Samstag, so wurde in Rom nicht, wie in Alexandrien, der nächste, sondern der darauf folgende Sonntag mit dem Mondalter XXII zum Ostertag.

Es ist noch eine dritte Observanz, die britisch-irische, zu berücksichtigen. Die Nachrichten über die irische Osterfeier stammen aus später Zeit und müssen sehr vorsichtig gedeutet werden. Der 84 jährige Zyklus, den die Iren in der letzten Periode ihrer selbständigen Osterrechnung benutzen, ist nachweislich eine junge und schlechte Modifikation des römischen, nicht älter als das 5. oder gar 6. Jahrhundert. Über das Alter ihrer Ostergrenze, des 25. März, wage ich keine Vermutung. Aber

---

1 [Cypr.] de pascha comp. 21 *dominus noster Iesus passus est luna XV et requieuit in corde terrae XVI, tertio autem die luna XVII inuenta reuersus est ab inferis de terrae fundamentis.*

2 Clemens von Alexandrien [Chron. pasch. 15, 11]: τῇ γοῦν τρίτῃ ἀνέστη ἡμέρᾳ, ἥτις ἦν πρώτη τῶν ἑβδομάδων τοῦ θερισμοῦ, ἐν ᾗ καὶ τὸ δράγμα νενομοθέτητο προσενεγκεῖν τὸν ἱερέα.

die Mondalter ihres Ostersonntags, XIV—XX, sind viel zu eigentümlich, widersprechen der römischen und alexandrinischen Rechnung zu sehr als daß sie eine junge Erfindung sein könnten. Diese Observanz muß in eine Zeit zurückreichen, in der die Osterfeier noch sehr viel stärkere Differenzen aufwies als im 4. Jahrhundert, wo mit Hilfe der Kaiser der römische und der alexandrinische Papst die Welt unter einander teilten; sie ist ein Beweis, daß das Christentum schon im 3. Jahrhundert nach Britannien kam, und nicht über Rom,[1] sondern wahrscheinlich direkt aus dem Orient, oder wie man auch sagen kann, aus gallischen Kirchen die dem Orient nahe standen. Denn es duldet keinen Zweifel, daß die britisch-irische Observanz der quartodezimanischen am nächsten steht. Die Quartodezimaner müssen für den Fall daß das jüdische Pascha am Abend eines Sonntags gefeiert wurde, am Sonntag gefastet haben. Die Iren brachen, wenn der Vollmond an einem Sonntag eintrat, das Fasten am Sonntag Morgen oder Samstag Abend, für Römer und Alexandriner ein unerhörter Greuel. Auch diese alte Sitte beweist dasselbe wie alle andern Osterrechnungen und Osterbräuche, daß für das christliche Pascha nicht die Passionsgeschichte, sondern die Vorschriften des AT über das jüdische Pascha die Richtschnur abgeben, weil das Fest nichts anderes war und sein wollte als die Erfüllung des „Typus" der im Gesetz vorbereitet war.

Ostern und Pfingsten sind verchristlicht; das dritte große Fest, Laubhütten ist nicht übernommen. Beachtenswert ist, daß der vierte Evangelist darin ein Problem gesehen hat [Jo 7, 8. 10 in scharfem und gewolltem Gegensatz zu 12, 23. 12].

II.

Riten und Feste haben, wie schon gesagt, geschichtsbildende Kraft. Die Christen mußten bei ihren Festen des gestorbenen und auferstan-

---

[1] Die Hypothese, daß die Mondalter XIV—XX am Anfang des 4. Jahrhunderts in Rom kanonisch gewesen wären, beruht auf falscher Ausdeutung einiger römischer Osterdaten, die durch Kompromisse zwischen Rom und Alexandrien zu erklären sind. Der Zyklus des Hippolyt, der 84 jährige Zyklus und noch der Cursus paschalis des Victorius erkennen als römisch nur die Mondalter XVI—XXII an. Ein Prinzip das über zwei Jahrhunderte verfochten ist, kann nicht für ein paar Jahrzehnte als Prinzip aufgegeben sein, und daran ändert nichts, daß die Römer in praxi und im einzelnen Fall sich ein nach ihrem Prinzip falsches Osterdatum um der Einheit der Kirche willen öfter haben gefallen lassen. Das haben die Alexandriner vor Theophilus auch getan, und trotzdem deutet darum niemand den alexandrinischen Zyklus um. Was aber den Alexandrinern recht ist, ist den Römern billig.

denen Heilands gedenken, und es hätte mit wunderbaren Dingen zugehen müssen, wenn diese Feste nicht auf das was sie von ihm erzählten, zurückgewirkt hätten. Der Anlaß dazu war umsomehr geboten, als Jesus zum Paschafest wirklich nach Jerusalem gegangen war. Erlebt hat er es nicht; der älteste, von Korrekturen noch freie Bericht sagt ausdrücklich [Mk 14, 1. 2], daß er zwei Tage vor dem Pascha verhaftet sei, „damit am Fest kein Tumult entstehe." Dann ist er am Tage vor dem Pascha gekreuzigt.[1] Dadurch ist die synoptische Erzählung, welche die Nacht, in der der Herr verraten ward, zur Paschanacht macht, von vornherein als ungeschichtlich gekennzeichnet, nicht minder aber auch die Korrektur des vierten Evangeliums, die Kreuzigung und Paschaopfer zusammenfallen läßt. Ist aber die Verbindung der Passion mit dem Tage des Paschafestes eine Legende, so ist der Verdacht nicht abzuweisen, daß sie im Zusammenhang mit der Paschafeier der ältesten Gemeinden entstanden ist. Es gilt also, die evangelischen Berichte einmal von diesem Gesichtspunkte aus zu betrachten.

Das letzte Mahl Jesu mit den Jüngern kann kein Paschamahl gewesen sein, es stimmt nicht mit dessen Riten überein.[2] Streng genommen, behauptet die alte Überlieferung das auch nicht. Die Erzählung bei Mk. 14, 12 f. zerfällt in drei Abschnitte, die nur lose miteinander verbunden sind: die Vorbereitung des Pascha [vgl. 12—17], die Ankündigung des Verrats [18—21], das „Abendmahl" [22—25]. Dadurch daß der zweite und dritte Abschnitt gleichmäßig mit der Bemerkung anfangen, daß das was erzählt wird, beim Essen geschehen sei — vgl. 18 ἀνακειμένων αὐτῶν καὶ ἐσθιόντων, vs. 22 ἐσθιόντων αὐτῶν — und hinter die wunderbare Vorbereitung des Pascha gestellt sind, werden sie beide, unabhängig von einander, an die Vorbereitung des Pascha angeknüpft,[3] und eben

[1] Vgl. Wellhausen, Ev. Marci 114. Ev. Lucae 120.

[2] Vgl. Spitta, Beitr. z. Gesch. und Lit. d. Urchristentums 1, 221 ff.

[3] Vgl. Wellhausen, Ev. Marci 120. Das Wort ὁ ἐμβαπτόμενος μετ' ἐμοῦ εἰς τὸ τρυβλίον soll nicht ein Zeichen angeben, woran der Verräter erkannt werden kann. Matthaeus [26, 23] versteht als Objekt richtig τὴν χεῖρα: der Ausdruck heißt, „wer mit mir das Essen aus der Schüssel holt" und bedeutet nichts anderes als „mein Tischgenosse"; er wiederholt das vorhergehende ὁ ἐσθίων μετ' ἐμοῦ, das wohl nur als erklärende Glosse hineingekommen ist. Wenn Matthaeus das Gespräch zwischen Judas und Jesus folgen läßt, in dem dieser dem Verräter sein Vorhaben auf den Kopf zusagt [26, 25], so beweist er damit, daß jenes Wort Jesu nicht ausreicht den Verräter zu kennzeichnen. Bei Lukas [22, 21—23] werden die zwölf ebenso wenig aufgeklärt wie bei Marcus; ἰδοὺ ἡ χεὶρ τοῦ παραδιδόντος με μετ' ἐμοῦ ἐστὶ τῆς τραπέζης paraphrasiert die von Jesu gebrauchte Wendung richtig und so daß jedes Mißverständnis ausgeschlossen ist. Dadurch daß die Szene hinter das Abendmahl gerückt ist und Jesus den Verräter nicht wie bei Matthaeus offenbart, wird der schwere Anstoß beseitigt, daß er erst den

diese Tatsache beweist, daß die Ankündigung des Verrats und das letzte Mahl ursprünglich gesonderte[1] Geschichten waren, die jede für sich auf das Pascha bezogen wurden, als einmal die Anschauung aufgekommen war, das letzte Mahl des Herren sei ein Paschamahl gewesen. Dann sitzt der Paschatag nur fest in der durch und durch legendarischen Geschichte von seiner Vorbereitung; Matthaeus hat sich an den Wundern so gestoßen, daß er sie gestrichen [26, 17—19] und damit das Beste weggenommen hat. Was die Legende bezweckte, kann man aus der Argumentation lernen, mit der später die Bestimmung des Ostersonntags nach dem jüdischen Pascha verteidigt wurde [vgl. S. 14[1]]: „wir müssen das Pascha mit den Juden feiern, weil der Herr es auch getan hat." Nicht ohne Grund wird ein großer Saal auf geheimnisvolle, also göttliche Weise ausfindig gemacht, in dem das Pascha gegessen wird: man erkennt die Hausgemeinde der ältesten Zeit wieder, die sich in dem Saal eines Hauses zum Pascha versammelte. Und zwar nicht zur christlichen Ostervigilie, sondern zum rechten und echten Paschabraten der Juden; die Geschichte paßt nur zum jüdischen Fest. Sie soll motivieren, daß die Christengemeinde fortfuhr das Pascha nach der Weise der Väter zu essen, und verrät damit, daß diese Sitte anfing Anstoß zu erregen.

Lukas bildet die ganze Erzählung stark um, nicht nur aus schriftstellerischen Gründen, sondern auch darum, weil die Stellung der Gemeinde zum Pascha eine andere geworden war. Allerdings behält er die wunderbare Vorbereitungslegende in vollem Umfang bei, beseitigt die Fugen die bei Markus und Matthäus die drei Teile der Erzählung auseinanderhalten, so daß bei ihm kein Zweifel möglich ist, daß das Abendmahl das Pascha sein soll, und setzt geradezu das Paschalamm an

---

Verrat prophezeit und dann mit den Jüngern das Abendmahl ißt, obgleich Judas noch dabei ist. Das Johannesevangelium, das hier wie sonst deutlich Lukas benutzt und fortsetzt [vgl. 13, 2. 27 mit Luk. 22, 3] hebt diesen Anstoß scharf hervor [13, 18. 19] und gestaltet die Weissagung um zu einem Privatgespräch zwischen Petrus, dem Liebling des Herrn und diesem selbst, auf welches das Erkennungszeichen wirklich folgt; damit es zu einem solchen werde, ist aus dem Ausstrecken der Hand in die Schüssel das Eintauchen des Brotes in die Brühe geworden, und das tut nicht Judas, sondern Jesus selbst führt das ganze Zeichen aus. Die Korrektur macht dem Dichter des vierten Evangeliums Ehre und die Maler taten Recht, wenn sie sich an sie hielten: aber sie bleibt doch eben eine Korrektur und wird durch kein Räsonnement, so sophistisch es auch sein mag, zu einer selbständigen Überlieferung.

[1] Das gilt nicht nur für das Abendmahl, sondern auch für die Prophezeiung des Verrats, denn die Schüssel aus der sich jeder das Essen herauslangt, paßt nicht zum Paschabraten.

Stelle des Brotes.[1] Aber in bedeutungsvoller Weise ist das Wort, das Jesus beim Becher spricht, er werde nicht wieder von der Frucht des Weinstocks trinken, auf das Pascha übertragen [22, 15. 16]: ἐπιθυμίᾳ ἐπεθύμησα τοῦτο τὸ πάσχα φαγεῖν μεθ' ὑμῶν πρὸ τοῦ με παθεῖν· λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι οὐ μὴ φάγω αὐτὸ ἕως ὅτου πληρωθῇ ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ. Das Pascha, das Jesus mit seinen Jüngern ißt, ist das letzte; das jüdische Freudenfest soll durch Jesu Leiden seine Erfüllung finden in der Freude des Reiches Gottes. Was Wellhausen [Ev. Lukas 122] noch zweifelnd ausspricht, halte ich, wenn man es mit der Geschichte des christlichen Osterfestes zusammenhält, für sicher: Lukas verkehrt die Legende vom Paschamahl in ihr Gegenteil, er will die jüdische Paschafeier nicht motivieren, sondern für antiquiert erklären.

Mit energischer Aufbietung aller schriftstellerischen Mittel und gemäß seiner Feindschaft gegen das offizielle Judentum setzt der vierte Evangelist dies Bestreben fort. Mit festem Griff reißt er die Eucharistie aus der Einleitung der Leidensgeschichte heraus und macht die Speisung des Volks zum Gegenbild der Abendmahlsfeiern der christlichen Gemeinde [6, 26. 27. 32—35. 41. 48—58]; in der Datierung „kurz vor dem Pascha der Juden“ [6, 4], der Erwähnung des Verräters und dem sich anschließenden Gespräch mit Petrus [6, 64ff.; vgl. Lk 22, 31f.] deutet er die Stelle an, an der die Eucharistie vor seiner Änderung stand. Wie sie vom Paschamahl gänzlich gelöst ist, so weist er zweimal darauf hin, daß die Nacht der Gefangennahme nicht die Paschanacht war [13, 1. 18, 28]. Das Herrenmahl wird als Agape gekennzeichnet;[2] aber nicht das Mahl ist die Hauptsache, sondern die διακονία des Herrn, die ihr vorhergeht. Jesu Rede an die Jünger bei Lukas 22, 25ff. ist in eine symbolische Erzählung umgesetzt, die das διακονεῖν, das bei Lukas[3] noch mit den Mahl zusammenhängt und „aufwarten“ heißt, zum niedrigsten Dienst steigert. Lukas hatte Mt. 19, 28 hereingezogen und die

[1] Luk 22, 19. 20 sind von Blaß mit Recht gestrichen; vgl. Wellhausen, Ev. Marci 124. Ev. Lucae 121.

[2] Das Verbum ἀγαπᾶν 13, 1. 34 geht allerdings auf die Fußwaschung; aber die singuläre, um nicht zu sagen sprachwidrige Anwendung im Sinne von „einen Liebesdienst erweisen“ erklärt sich nur daraus daß die Anspielung auf die ἀγάπη beabsichtigt ist. Dem Evangelisten ist es wichtiger, daß Jesus seinen Jüngern die Füße gewaschen, als daß er mit ihnen eine Agape gehalten hat; ἐγὼ εἰμι ἐν μέσῳ ὑμῶν ὡς ὁ διακονῶν hatte Lukas [22, 27] gesagt: darum wagt er es durch ein neugeprägtes Wort die Fußwaschung zum Hauptstück der Agape zu machen.

[3] Man darf vermuten, daß Lukas Rangstreitigkeiten bei der Agape bekämpft, wenn er nicht geradezu auf die Diakonie anspielt. Act 1, 25 wird Apostolat und Diakonie identifiziert.

Ermahnung an die Apostel mit Verheißungen verquickt; die weist der vierte Evangelist, wie immer, scharf ab [13, 33]: καθὼς εἶπον τοῖς Ἰουδαίοις ὅτι ὅπου ἐγὼ ὑπάγω, ὑμεῖς οὐ δύνασθε ἐλθεῖν, καὶ ὑμῖν λέγω ἄρτι,[1] und setzt an deren Stelle das neue Gebot 13, 34. Wie bei Lukas, so folgt auch hier das Gespräch mit Petrus. Man muß diese Fülle von Absichtlichkeiten, Beziehungen, Anspielungen, die fortlaufende Überarbeitung des Lukas, die souveräne Handhabung des vorhandenen Stoffes sich gegenwärtig halten, um zu der Einsicht zu kommen, daß es unzulässig ist die synoptische Überlieferung und die des vierten Evangeliums über den Todestag Jesu als gleichberechtigt einander gegenüberzustellen und sie nach Wahrscheinlichkeitsgründen gegen einander abzuwägen. Der vierte Evangelist überliefert nicht, sondern er gestaltet um; er führt radikal durch, was Lukas angefangen hatte, und wirft die Paschafeier aus dem Evangelium von Jesus hinaus, weil er von dem Pascha der Juden nichts mehr wissen will. Es ist nur die Krönung des Ganzen, wenn der paulinische Gedanke [1 Kor 5, 7] τὸ πάσχα ἡμῶν ἐτύθη Χριστός symbolisiert und in die Kreuzigungsgeschichte hineingetragen wird [19, 33ff.];[2] wie die antiken Geschichtsschreiber dann zu zitieren pflegen, wenn sie zweifelhaftes, auffallendes, neues berichten, so beruft sich der Evangelist gerade für diese seine Abänderung der Datierung mit Nachdruck auf den Augenzeugen. Ihm ist alles, was geschehen ist, nur ein Gleichnis, und es kommt lediglich auf die innere Wahrheit des Gleichnisses an; die empirisch-historische Wahrheit existiert für ihn nicht.

Vom christlichen Pascha findet sich bei Lukas und dem vierten Evangelisten keine Spur. Es hat sich selbständig in der Gemeinde herausgebildet, weil das Judenpascha nicht mehr gebilligt wurde, aber die Überlieferung von einer Paschafeier des Herrn schon zu fest saß um beseitigt werden zu können. Laubhütten hatte keinen Halt an der evangelischen Tradition und verschwand aus der Festordnung der Kirche; aber — ein charakteristisches Zeichen für die Macht des Jüdischen — die Pfingstzeit mit dem Schlußfest blieb, weil die Schabuʿot von den Mazzot nicht zu trennen waren. Die Pentekoste wurde zur christlichen

---

[1] Denn sie sterben nicht mit Jesu zusammen; vgl. vs. 36.

[2] Das Petrusevangelium setzt allerdings ebenfalls die Kreuzigung auf den Paschatag [5]; aber es hat das Johannesevangelium benutzt. Das folgt nicht so sehr aus 14 (wo Jesus mit ἐπ' αὐτῷ gemeint ist), als aus kleinen Anspielungen im Wortlaut, vgl. 6 ἐξουσίαν αὐτοῦ ἐσχηκότες mit Io. 19, 10; 55 παρέκυψαν mit Io. 20, 11; auch daß 50 Maria Magdalena allein genannt ist und das Grab in einen Garten [24] verlegt wird [Io 19, 41. 20, 15], ist verräterisch.

Freudenzeit, und der Pfingstsonntag zum Tag des Geistes, den der Herr zurückgelassen hatte, in feinem Gegensatz zu der jüdischen Anschauung, daß Pfingsten das Fest der Gesetzgebung sei. Daß die Geschichte von der Ausgießung des Geistes auf die Stifter der Gemeinde das αἴτιον des aus dem Judentum übernommenen Festes ist, liegt auf der Hand; das Mißverständnis der Glossolalie beweist, daß sie nicht alt ist.

Die christliche Umformung der zwei jüdischen Jahresfeste wird zwar später zu setzen sein als die Aufzeichnung der Evangelien, darf aber auch nicht zu weit hinuntergerückt werden. Man stritt sich nachher über die Zeit des Festes, aber nicht über den Ritus, wenigstens nicht über die Hauptsachen, das Fasten, die Vigilie und das Fastenbrechen. Diese Einigkeit läßt sich nur so erklären, daß die neue Sitte verhältnismäßig früh aufkam und sich rasch ausbreitete; von einem Kampf zwischen dem jüdischen und christlichen Ritus hören wir nichts. Viel älter als die Jahresfeste sind die christlichen Wochentage; sie reichen bis zur Urgemeinde hinauf. Schon Paulus kennt den Sonntag [1 Kor 16, 2] und die Fasttage des Mittwochs und Freitags stehen im ältesten Evangelium [Mk 2, 18ff. Mt 9, 14ff. Lk 5, 33ff.]. Ihre Institution wird auf eine Weissagung Jesu zurückgeführt; das kann nichts anderes heißen als daß sie eine Institution der Urgemeinde sind. Absichtlich wurden andere Tage gewählt als die welche bei den Juden üblich waren; daß dies der einzige Grund bei ihrer Auswahl war, gesteht die Lehre der Apostel noch ganz offen ein [8, 1]: αἱ δὲ νηϲτεῖαι ὑμῶν μὴ ἔϲτωϲαν μετὰ τῶν ὑποκριτῶν· νηϲτεύουϲι γὰρ δευτέρᾳ ϲαββάτων καὶ πέμπτῃ [Montag und Donnerstag]· ὑμεῖϲ δὲ νηϲτεύϲατε τετράδα καὶ παραϲκευήν. Die Christen folgten übrigens den Juden auch darin daß die Fasttage nicht obligatorisch waren. Es zeigt sich im späteren Judentum die Tendenz die allgemeinen Fasttage auf den Montag und Donnerstag zu verlegen;[1] das ist hervorgegangen aus der Sitte der Frommen an diesen Tagen freiwillig zu fasten, und ebenso hielten es die Christen, wie Tertullian bezeugt,[2] die Apostellehre übrigens auch, denn deren Text ist zu paraphrasieren: „wenn ihr fastet, so sollt ihr nicht an denselben Tagen fasten, wie die Heuchler." Aus den Evangelien geht hervor, daß das Fasten

[1] Schürer, Neutestamentl. Zeitgesch. 2, 490. Zu den dort angeführten Belegen sind die Nachrichten Al Birunis [„Denkmäler der Vergangenheit" p. 278ff. des arabischen Originals] hinzuzufügen.

[2] Tertull. de ieiun. 2 *nullum aliud imponentes iugum certorum et in commune omnibus obeundorum ieiuniorum* [außer dem Paschafasten], *proinde nec stationum quae et ipsae suos quidem dies habeant quartae feriae et sextae, passiue tamen currant neque sub lege praecepti neque ultra supremam diei.*

am Montag und Donnerstag speziell bei den Jüngern des Johannes üblich war; von ihnen hat es die Urgemeinde übernommen, ebenso wie das Gemeindegebet.[1]

Die Worte des Evangeliums „sie werden fasten, wenn der Bräutigam von ihnen genommen ist", sollen das Fasten am Mittwoch und Freitag legitimieren, aber nicht den Grund dafür angeben. Umgekehrt lag es nah die Stationstage geschichtlich auszudeuten, und wohin diese Neigung in der älteren Zeit führte, in der man mit dem evangelischen Erzählungsstoff noch frei umsprang, lehrt die Didaskalia. Sie enthält einen Abschnitt in der die Stationstage auf das Fasten der Apostel in der Passionszeit zurückgeführt werden;[2] beide Tage, der Mittwoch und der Freitag, müssen nun eine historische Bedeutung bekommen. Der Freitag hatte sie längst; um auch den Mittwoch zu adeln, muß die Passionsgeschichte umgedeutet werden. Der Verrat des Judas und damit auch das Herrenmahl werden auf die Nacht vom Dienstag auf den Mittwoch verlegt; da diese Nacht nach jüdischem Gebrauch zum Mittwoch geschlagen wird, ist nunmehr der Mittwoch ebenfalls ein Tag „an dem der Bräutigam von ihnen genommen wurde." Es ist nun aber wohl zu beachten, daß trotz dieser Versuche die Stationstage zu historisieren doch ihre Feier nicht auf die Trauer um den Herrn bezogen wird. Der auferstandene Jesus selbst sagt in längerer Rede zu den Aposteln, daß sie hoffentlich nicht um ihn gefastet hätten. Sie sollten den Mittwoch und Freitag feiern zu aller Zeit, aber nicht nach der Sitte des „ersten Volkes", sondern gemäß dem neuen Bunde: deutlich schimmert hier das μὴ μετὰ τῶν ὑποκριτῶν der Apostellehre durch. Das Fasten, so fährt Jesus fort, gilt nicht mir, sondern der Trauer um die Juden; sie haben am Mittwoch begonnen sich zu verderben, als sie mich gefangen nahmen, und am Freitag haben sie sich ein Zeichen gesetzt, als sie mich kreuzigten. Die Heidenchristen sind besonders verpflichtet für die irrenden

[1] Vgl. Wellhausen, Evang. Marci 20.

[2] 87, 20—90, 4 Lag.; die Deutung von Sach. 8, 19 p. 89, 6—14 ist als Interpolation auszuscheiden. Dieser Abschnitt, von dem noch Spuren in den apostolischen Konstitutionen [5, 15] erhalten geblieben sind und den Petrus von Alexandrien [Pitra mon. iur. eccl. 1, 561] gekannt hat, ist in einem erheblich jüngeren Stück benutzt, welches das Fasten der Charwoche, das mit dem Montag beginnt, motivieren will [p. 91, 28—93, 6 Lag.]. Das Paschamahl am Dienstag Abend wird hier durch eine neue an Mk 14, 1. 2 sich anlehnende Erfindung mit der kanonischen Überlieferung ausgeglichen: das Synhedrion hätte, um Jesus vor der Ankunft der Pilger zu vernichten das Pascha zu früh angesetzt; der Charmontag wird zu dem Tage gemacht, an dem Judas ins Synhedrion ging und sich zum Verrat erbot.

Brüder aus dem Volk zu trauern und zu beten; denn sie sind berufen, damit sie durch ihre Fürbitte Israel erlösen. Das sind dieselben Gedanken, die sich auch beim Paschafasten finden; dies Stück lehrt wie das Paschafasten mit den Gebeten der Vigilie aus den Stationstagen hervorgewachsen ist, und was sich die ältesten Gemeinden bei dem Fasten an den Stationstagen gedacht haben: es sind, wie die echt jüdischen Fasttage, Trauertage Israels. Das ist nicht judenchristlich, wie die Modernen sagen, sondern eben darum, weil es jüdisch gedacht und empfunden ist, urchristlich; es läßt sich nun einmal nicht ändern, daß das Evangelium des Gesetzes Erfüllung ist. Der organische Prozeß, durch den das Jüdische zum Christlichen umgewandelt wurde, hat sich naturgemäß mit verschiedener Intensität und nicht in gleicher Schnelligkeit überall vollzogen; es konnte nicht ausbleiben, daß sich in Folge dieser Verschiedenheit im Fortschreiten Differenzen und Gegensätze entwickelten: aber es war ein verhängnisvoller Fehler, darum weil der erste und größte Schriftsteller der christlichen Gemeinde solche Gegensätze literarisch verewigt hat, einen durchlaufenden Kampf prinzipiell entgegengesetzter Parteien zu konstruieren und die Kirchengeschichte auf die Antinomie „Judenchristen — Heidenchristen“ festzunageln. Der Fehler wird aber dadurch nicht korrigiert, daß man die historische Auseinandersetzung der Christen mit dem Jüdischen auf die ersten Generationen beschränkt; die Zusammenhänge und der Gegensatz zwischen Kirche und Synagoge wirken viel länger fort, als man jetzt zu glauben geneigt ist. Das lehrt die Geschichte der christlichen Institutionen ebenso wie die des Judentums, des echten und wirklichen freilich, das man aus dem Talmud nicht oder doch nur sehr unvollkommen kennen lernt.

Zum Unterschied von den Trauertagen um die Brüder aus dem Volke war der Sonntag der christliche Freudentag, an dem die Tischgemeinschaft mit dem Herrn fortgesetzt wurde. Wie der Mittwoch und der Freitag, so war auch der Tag nach dem Sabbat ursprünglich nicht um einer besonderen geschichtlichen Bedeutung willen gewählt — die welche das Reich erwarteten, lebten nicht der Erinnerung, sondern der Hoffnung —, sondern wegen des Unterschiedes von dem offiziellen Judentum. Man darf an Muhammed erinnern, der, als die Juden und Christen auf ihn nicht hörten, durch neue Kultusformen seinen *dîn* zu einem neuen erhob und den Freitag zum Tag des Islam an Stelle des Sabbats und des Sonntags machte. War aber der Sonntag einmal zum Tag des Herrn geworden, so wurde er auch zum Tag der Auferstehung; und je mehr die Auferstehung den Charakter des persönlichen Erlebnisses ver-

lor und zur historischen Tatsache verdichtet wurde, um so mehr mußte die bestimmte Datierung auf den Sonntag in die Geschichten von der Auferstehung eindringen.

Der Kern des Auferstehungsglaubens sind die Erscheinungen, welche den Jüngern in Galilaea zu Teil wurden; die Zeugnisse des Markus und Matthaeus [Mk 14, 28. 16, 7. Mt 28, 7. 16] stimmen hierin mit Paulus [1 Kor 15, 5] überein. Schon Paulus kennt die Auferstehung am dritten Tage nach der Beisetzung, aber als Erfüllung einer alttestamentlichen Weissagung [Osea 6, 2]; vor Petrus hat nach ihm niemand den Auferstandenen gesehn. Der älteste Auferstehungsbericht steht am Schluß des echten Markus; neben ihm kommen die Erweiterungen des Matthaeus und Lukas oder gar die Konstruktionen des vierten Evangeliums[1] nicht in Betracht. An der kindlichen Erzählung des Markus läßt sich noch beobachten, welche Schwierigkeiten der durch die Weissagung geforderte Zwischenraum zwischen dem Begräbnis und der Entdeckung des leeren Grabes gemacht hat. Es mag noch hingehn, daß die Weiber die am Freitag gesehen haben, wie Joseph das Grab verschloß [15, 47], sich am Sonntag aufmachen ohne an das Hindernis des Steines vor dem Grabe zu denken; erst unterwegs fällt es ihnen ein.[2] Viel schlimmer ist, daß sie den Plan fassen den Leichnam zu salben, nachdem er schon einen Tag und zwei Nächte im Grabe gelegen hat; das ist nicht nur gegen allen Ritus, sondern bei dem Klima Palaestinas ein unfaßbarer Gedanke.

---

[1] Die Pointe der Konstruktion ist die, daß der Lieblingsjünger der einzige ist, der das leere Grab sieht und doch glaubt, daß Jesus auferstanden ist, vgl. 20, 8, wo εἶδεν καὶ ἐπίστευσεν die allein richtige Lesung ist, mit den Schlußworten 20, 29. Im Gegensatz zu ihm stehen Maria Magdalena und Thomas; Petrus rivalisiert mit ihm [vgl. 18, 15f.], erreicht ihn aber nicht: „denn sie hatten den Geist noch nicht, der sie die Auferstehung verstehen lehrte" [20, 9; vgl. 22]. 20, 16 läßt sich ein Textfehler beseitigen. Nachdem Jesu sie angeredet hat, dreht sich Magdalena um [14], erkennt aber Jesus erst, als er sie mit Namen ruft. Unmöglich kann sie sich noch einmal nach ihm umdrehen; für στραφεῖσα verlangt man ein Verb das erkennen bedeutet. Der sinaitische Syrer hat es geradezu [ܐܫܬܘܕܥܬܗ]; ein alter lateinischer Text bietet das unverständliche, also nicht interpolierte *stetit*. Das führt auf das richtige: ἐπιστήσασα.

[2] M. E. hat die alte Vulgata, in der die Syrer mit den Occidentalen zusammentreffen, Mk 16, 4 das Richtige bewahrt: καὶ ἔρχονται καὶ εὑρίσκουσιν ἀποκεκυλισμένον τὸν λίθον. Nur so kommt heraus, daß die Weiber unterwegs wegen des Steines besorgt sind [vgl. die Erweiterung von Lk 24, 1 in D] und dann das Hindernis beseitigt finden. Der revidierte alexandrinische Text καὶ ἀναβλέψασαι θεωροῦσιν ὅτι ἀνακεκύλισται ὁ λίθος zwingt zu der Auffassung, als sei der Stein weggewälzt, während die Weiber vor dem Grabe stehen, ist also von Matthaeus beeinflußt; vgl. Burkitts Bemerkungen Euangelion de Mephareshe 2, 241 f. Dagegen ist die Umstellung des ἦν γὰρ μέγας σφόδρα in der alten Vulgata falsch; es ist von Wellhausen [Ev. Marci 145] erklärt.

Um das Wunder des leeren Grabes zu erzählen war es nicht nötig es mit solchen Unmöglichkeiten einzuleiten; Matthaeus [28, 1] korrigiert sie demgemäß hinaus und der vierte Evangelist polemisiert direkt dagegen, wenn er behauptet, daß der Leichnam gleich bei der Besetzung rituell einbalsamiert sei [19, 39f.]. Aber Lukas wagt nicht an diesem Teil von Markus Bericht zu rütteln [23, 56f.]: seine Zustimmung und die Kritik der anderen vereinigen sich zu dem Beweis, daß die Erzählung des Markus so genommen werden muß wie sie da steht. Dann aber können die, wie schon gesagt, für das Wunder überflüssigen Unmöglichkeiten nur so sich eingestellt haben, daß die Salbung des Leichnams durch die Weiber wirklich überliefert war: sie waren nicht geflohen, wie die Jünger, und hatten bei der Bestattung geholfen. Das Andenken an diese Tat sollte nicht verloren gehen [Mk 14, 9]: darum wurde das Motiv der Salbung beibehalten, als aus der nackten Tatsache einer erfüllten Weissagung eine Geschichte wurde.

Paulus weiß nichts davon, daß Jesus den Weibern am Sonntag Morgen erschienen ist, aber der Sonntag ist schon zu seiner Zeit der Tag des Herrn. In der ältesten Auferstehungsgeschichte finden die Weiber das Grab am Sonntag Morgen leer. Daraus folgt, daß der Sonntag seine Würde schon hatte, als diese Geschichte entstand, und weiter, daß er als Tag des Herrn in die Geschichte hineingekommen ist: am Sonntag ist das Grab leer gefunden, weil der Sonntag der echte und rechte christliche Festtag ist, nicht umgekehrt.

Mit dem Sonntag der Auferstehung hängt der Charfreitag zusammen. Daß das Freitagsfasten kein Zeugnis für den Freitag als Todestag Jesu ist, geht schon daraus hervor, daß nicht nur am Freitag, sondern auch am Mittwoch gefastet wird. Ferner überliefern die Synoptiker keineswegs, daß Jesu am Freitag gekreuzigt, sondern, daß er am Freitag Abend begraben ist. Bei Markus ist diese Angabe als Kausal-, nicht als Temporalsatz in die Erzählung eingeschaltet, daß Joseph von Arimathia sich ein Herz faßt und Pilatus um den Leichnam bittet [15, 42f.]: καὶ ἤδη ὀψίας γενομένης, ἐπεὶ ἦν παρασκευή, ὅ ἐστιν προσάββατον, ἐλθὼν Ἰωσὴφ ὁ ἀπὸ Ἀριμαθαίας, εὐσχήμων βουλευτής, ὃς καὶ αὐτὸς [wie die Jünger] ἦν προσδεχόμενος τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, τολμήσας εἰσῆλθεν πρὸς τὸν Πιλάτον καὶ ᾐτήσατο τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ. Die tralaticische Exegese meint, das solle heißen, „weil der Leichnam am Sabbat, der Freitag Abend mit Sonnenuntergang beginnt, nicht begraben werden durfte“, und kann sich dafür nicht nur auf das Petrusevangelium [5; vgl. 23. 34] berufen, sondern auch auf das vierte kanonische, das diese

Interpretation mit der ihm eigenen, etwas aufdringlichen Deutlichkeit einschärft [19, 31. 42]. Um so seltsamer berührt es, daß Matthaeus und Lukas von dieser Motivierung nichts wissen wollen; jener bringt die Datierung an einer späteren Stelle, bei Gelegenheit einer ihm eigentümlichen Version der Auferstehungsgeschichte,[1] und Lukas vermeidet nicht nur den Kausalsatz, sondern setzt hinzu [23, 54] καὶ σάββατον ἐπέφωσκεν: nach ihm ist Jesus begraben, als der Sabbat schon angebrochen war, und niemand findet etwas dabei. Das ärgste aber ist, daß Markus eigene Erzählung dem Kausalsatz schnurstracks zuwiderläuft. Es ist schon spät, also mindestens dicht vor Sonnenuntergang, als Joseph zu Pilatus kommt:[2] „über dem Besuch bei Pilatus, dem Herbeiholen des Hauptmannes, und den Vorbereitungen zur Bestattung muß der kirchliche Sabbat längst eingetreten sein" [Wellhausen, Ev. Marci 143]. Unter diesen Umständen bleibt nichts anderes übrig als anzunehmen, daß die Datierung durch eine uralte Korrektur in den Kausalsatz hineingekommen ist, und dieser ursprünglich erklären sollte, wie es kam, daß ein Ratsherr von Jerusalem — wie das auffiel, verrät Lk 23, 51 und die Entfernung des Titels bei Mt 27, 57 —, und nicht die Galiläer sich ein Herz faßte und sich um den Leichnam des Hingerichteten kümmerte. Man mag Gründe gehabt haben das zu beseitigen; es gibt zu denken, wenn Lukas die Flucht der Jünger nach Galiläa rücksichtslos eliminiert. Wie dem aber auch sei, das „Zeugnis" des Markus und damit auch der übrigen Evangelisten für den Freitag ist kein vollwichtiges.

Der Freitag und der Sonntag entsprechen zusammengenommen dem paulinischen ἐγήγερται τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ κατὰ τὰς γραφάς. Vom „dritten Tage" pflegen Matthaeus [16, 21. 17, 23. 20, 19] und Lukas [9, 22. 18, 33. 24, 7. 21. 46] zu reden; Wellhausen [Ev. Marci 71] ist es aufgefallen, daß Markus [8, 31. 9, 31. 10, 34] dafür sagt μετὰ τρεῖς ἡμέρας, was ja freilich dasselbe heißen kann. In dem Worte Jesu über das Wiederaufbauen des Tempels sitzt διὰ τριῶν ἡμερῶν oder τρισὶν ἡμέραις fest [Mk 14, 58. 15, 29]; Matthaeus wagt es nicht zu ändern [27, 40. 63],

---

[1] 27, 62 τῇ δὲ ἐπαύριον, ἥτις ἐστὶ μετὰ τὴν παρασκευήν. Der Sabbat wird umschrieben, nicht nur weil die Zeitangabe aus Markus übernommen ist, sondern auch damit nicht zu grell hervortritt, daß das Synhedrion am Sabbat eine Sitzung abhält.

[2] Pilatus wundert sich allerdings, daß Jesus schon tot ist, aber diese Verwunderung soll nur motivieren, daß der römische Feldwebel, der bei der Hinrichtung das Kommando geführt hat, den Rapport über den Tod erstattet. Es war den Christen wegen der Auferstehungsgeschichte wichtig, daß eine völlig einwandsfreie Person, die weder Christ noch Jude war, den faktischen Tod Jesu bezeugte. Die gleiche Tendenz tritt gröber in der *custodia* hervor, die bei Matthaeus die Auferstehung miterlebt.

25. 1. 1906.

interpretiert es aber mit ἕως τῆς τρίτης ἡμέρας [27, 64]. Nun gab es aber außer Os 6, 2 noch eine zweite Weissagung, die auf die Auferstehung bezogen wurde. Matthaeus hat sie erhalten [12, 40 = Iona 2, 1. 2]: ὥσπερ γὰρ ἦν Ἰωνᾶς ἐν τῇ κοιλίᾳ τοῦ κήτους τρεῖς ἡμέρας καὶ τρεῖς νύκτας, οὕτως ἔσται ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐν τῇ καρδίᾳ τῆς γῆς τρεῖς ἡμέρας καὶ τρεῖς νύκτας. Diese Gleichung ist auf keine Weise mit dem Freitag und Sonntag zu reimen, wie am besten die harmonistischen Kunststücke beweisen, die in dem schon besprochenen alten Stück der Didaskalia über die Stationstage [p. 88, 16ff. Lag.] angestellt werden; sie hätte nicht aufkommen können, wenn Freitag und Sonntag von jeher in der Überlieferung festgesessen hätten. Dann aber ist der Verdacht kaum abzuweisen, daß wegen des Freitagfastens das Begräbnis mit dem die Auferstehungsgeschichte beginnt, in die Zeit gelegt wurde, in welcher der Freitag aufhörte und der Sabbat begann, und das bewirkte wiederum, daß die Auferstehung „am dritten Tage" statt des doppelsinnigen „in oder nach drei Tagen" in der Überlieferung sich weiter ausdehnte; Lukas hat nur den „dritten Tag."

[Abgeschlossen am 18. Januar 1906.]

Die ursprüngliche Gestalt des Vaterunsers.

Von G. Klein in Stockholm.

Wir besitzen bekanntlich zwei Rezensionen des Vaterunsers. Nach den neuesten kritischen Ausgaben des NT lauten dieselben folgendermaßen:

Lc 11, 2—4

1. Vater, geheiligt werde dein Name,
2. Es komme dein Reich,
3. Unser nötiges Brot gib uns täglich,
4. Und vergib uns unsere Sünden; denn auch wir vergeben jedem, der uns schuldig ist,
5. Und führe uns nicht in Versuchung.

Mt 6, 10—13

1. Unser Vater, der du bist in den Himmeln! Geheiligt werde dein Name,
2. Es komme dein Reich,
3. Es geschehe dein Wille wie im Himmel, so auch auf Erden,
4. Unser nötiges Brot gib uns heute,
5. Und vergib uns unsere Schulden, wie auch wir vergeben haben unsern Schuldnern,
6. Und führe uns nicht in Versuchung, sondern erlöse uns vom Bösen.

Folgende Abweichungen finden sich demnach im Lukanischen Texte: es fehlt die Zufügung zur Anrede „Vater". — Es fehlen weiter die bei Matthäus an dritter und sechster Stelle (zweite Hälfte) sich findenden Bitten. — Für die vierte Bitte hat Lukas die Übersetzungsvariante: gib uns täglich. — In der fünften Bitte liest Lukas „Sünden" und er hat die Präsensform „denn auch wir vergeben". Außerdem fehlt bei Lukas der in späteren Handschriften des Matthäus sich findende doxologische Schluß des Vaterunsers: denn dein ist die Kraft und die Herrlichkeit in Ewigkeit.

Dagegen bestätigen alte Zeugen, daß Lukas in seinem Vaterunser auch eine Bitte um den heiligen Geist hatte. Welches ist nun die ursprüngliche Fassung des Vaterunsers? Nach Harnack[1] weder die eine noch die andere. Vielmehr hat er für die ursprüngliche Gestalt des Vaterunsers folgenden Wortlaut festgestellt: Vater, das Brot für den kommenden Tag gib uns heute, und vergib uns unsre Schulden, wie auch wir vergeben haben unsern Schuldigern, und führe uns nicht in Versuchung hinein.

Nach meinem Dafürhalten besitzen wir die Urgestalt des Vaterunsers bei Matthäus; denn nur in dieser Form entspricht es den Anforderungen, die an ein jüdisches Gebet gestellt wurden.

Nach Ps 119, 164 wurden sieben Eulogien für den Tag festgesetzt. Daher kannte man vor der Zerstörung des Tempels nur Birkath Scheba, das „Sieben-Gebet". — Das Vaterunser mit der Schlußdoxologie besteht aus sieben Bitten.

Ein Gebet soll aus drei Teilen bestehen. Es beginne mit einem Hymnus, mit einer Verherrlichung Gottes (שבח). Darauf folge das individuelle Gebet (תפלה) und den Schluß bilde eine Doxologie, eine Danksagung (הודיה). — Diese Ordnung findet sich auch im Vaterunser. — Die ersten drei Bitten enthalten eine Verherrlichung Gottes, denn Gottes Name wird verherrlicht, wenn sein Reich kommt und sein Wille geschieht. Die mittleren drei Bitten enthalten die eigentliche Tefillah, das individuelle Gebet. Und die siebente Bitte enthält die Doxologie.

Zur Bekräftigung dessen, daß kein Gebet mit einer individuellen Bitte beginnen dürfe, dienen folgende Stellen: (Berakoth 31a)[2] Man könnte meinen, der Mensch dürfe um seine individuellen Bedürfnisse flehen und dann beten, das aber ist schon längst durch Salomo erklärt worden, denn es heißt 1 K 8, 28: zu hören auf den Gesang und auf das Gebet. „Gesang" bedeutet „Lob"; „Gebet" bedeutet das individuelle Bitten. Man verkündige darum zuerst Gottes Lob und dann bete man.

Im Traktate Soferim 14, 22 lautet ein Gebet: Erhaben und gepriesen und geheiligt . . . werde der Name des Königs aller Könige . . in den Welten, die er geschaffen . . nach seinem Willen und dem Willen

[1] Adolf Harnack, Sitzungsberichte der kgl. preuß. Akad. d. Wissensch. — Sitzung der philos. histor. Klasse vom 21. Januar 1904 V. Sonderabdruck S. 39.

[2] יכול ישאל אדם צרכיו ואח״כ יתפלל כבר מפורש ע״י שלמה לשמוע אל הרנה ואל התפלה, רנה
רנה זו קילוסן של הק״בה ותפלה לצרכיו. Midr. Debarim P. II זה תפלה (l. תהלה) תפלה זו בקשה
של אדם. לעולם יספר אדם שבחו של מקום ואח״כ יתפלל.

seines ganzen Volkes Israel. Möge erscheinen und sich offenbaren sein Reich.

Das Kadischgebet, das am Schlusse der hagadischen Vorträge rezitiert wurde,[1] beginnt mit den Worten: Erhaben und geheiligt werde sein großer Name . . kommen möge sein Reich.

Nach Berakoth 29b muß ein Gebet enthalten: Erwähnung des göttlichen Namens (Haskarath ha-schem) und Erwähnung des Reiches (Haskarath malkuth). Darum betet auch Jesus: Geheiligt werde dein Name, es komme dein Reich. *Name* und *Reich* sind demnach unzertrennlich.

Dasselbe Kapitel in Matthäus, das das Vaterunser enthält, führt uns auch in die Gedankenwelt Jesu ein. Es handelt von den Gaben, die denen zuteil werden sollen, die nach dem Reich Gottes trachten. Und seine Gedanken zusammenfassend spricht Jesus: Euer himmlischer Vater weiß ja, daß ihr dies alles bedürfet. Trachtet aber zuerst nach seinem Reich und Recht, so wird euch dies alles zugelegt werden. Sorget nun nicht auf den morgenden Tag; der morgende Tag wird für sich selbst sorgen.

Diese Worte in unmittelbarer Nähe des Vaterunsers bilden gleichsam eine Erklärung und nähere Begründung der ersten drei resp. vier Bitten. V. 32 „Euer himmlischer Vater" entspricht dem „Unser Vater, der du bist in den Himmeln"; V. 33 „Trachtet („ζητεῖτε" gleich dem hebr. בקשו, בקשה = Gebet, Bitte) aber zuerst nach seinem Reich" entspricht dem: „es komme dein Reich"; „und Recht"[2] entspricht dem: „es geschehe dein Wille"; denn der Wille Gottes ist identisch mit Recht, mit משפט und צדקה. „Sorget nicht auf den morgenden Tag" entspricht dem: „unser nötiges Brot gib uns heute".

Nach Berakoth 30a soll ein Gebet, selbst des Einzelnen in der Pluralform abgefaßt sein. Die Stelle lautet: Stets soll der Mensch sich mit der Gemeinde verbinden, d. h. seine Nächsten in sein Gebet einschließen.

Auch das Vaterunser ist in der Pluralform abgefaßt.

Varianten im Vaterunser.

In dem Berichte vom Manna heißt es Ex 16, 4: „Und Jahve sprach zu Mose: Siehe, ich werde euch regnen lassen Brot vom Himmel, und

[1] s. Zunz, Gottesdienstliche Vorträge S. 372 Anm. f. [2] Vgl. die Parallelstelle bei Lc 12, 29—31. Dort fehlt „und Recht"; darum fehlt auch die dritte Bitte. Vgl. aber Lc 22, 42 u. Parall., da scheint hervorzugehen, daß auch ihm diese Bitte nicht fremd war

das Volk soll hinausgehen und sammeln den täglichen Bedarf an seinem Tage, damit ich es prüfe, ob es wandeln wird nach meiner Unterweisung, oder nicht.“

In der Mechilta[1] z. St. finden sich zwei Deutungen dieses Verses. R. Eleasar aus Modiim findet hier das Verbot, von einem Tag auf den andern Manna zu lesen. Die Worte: דבר יום ביומו deutet er: den Bedarf des Tages *für diesen Tag*; *denn wer den Tag schuf, der schuf auch seine Nahrung*. Aus dieser Stelle folgert R. Eleasar: wer für heute zu essen hat und fragt:[2] was werde ich morgen essen? der gehört zu den Kleingläubigen, denn es heißt: damit ich es prüfe. (Nur der bewährt sich in der Prüfung, ob er Gottvertrauen hat, der für den andern Tag nicht sorgt.) Anders deutet R. Josua diesen Vers. Nach ihm besagen die Worte דבר יום ביומו man sammle von dem einen Tage auf den andern.

Eine ähnliche Meinungsverschiedenheit findet sich schon bei Hillel und Schammai. Bezah 16a liest man:[3] Schammai pflegte zu sagen: vom ersten Tage deiner Woche an bereite dich für deinen Sabbat vor; während Hillel mit dem Psalmisten zu sagen pflegte: gepriesen sei der Herr Tag für Tag (Ps 68, 20).

Die hier aufgeführte Meinungsverschiedenheit der Tannaim erklärt nach meinem Dafürhalten die Varianten in der Bitte ums Brot. Nach Matthäus lautet dieselbe: unser nötiges Brot gib uns heute. Das ist ein Gottvertrauen, wie es von Hillel und Eleasar gefordert wurde. Lukas dagegen hat: unser nötiges Brot gib uns täglich. Das ist eine Auffassung wie sie auch Schammai und Josua hatten.

Wie aber hat Jesus gebetet? Darauf antwortet das Evangelium mit klaren Worten. Nach Mt 6, 34 lehrte Jesus: „Sorget nicht für den morgenden Tag, der morgende wird für sich selbst sorgen.“ Das entspricht ganz der angeführten Lehre R. Eleasars. Jesus fährt fort: „Jeder Tag hat genug an seiner Plage“. Hier hat Jesus nach meiner Meinung gleich Hillel Ps 68, 20 zitiert und hat dem Verse die Deutung gegeben: Gepriesen sei der Herr, יום יום יעמס לנו täglich legt er uns eine Plage auf.

---

[1] Ed. M. Friedmann S. 74b ולקטו דבר יום ביומו ר׳ יהושע אומר כדי שילקוט אדם מהיום למחר כעין מע״ש לשבת ר״א המודעי אומר כדי שלא ילקוט אדם מהיום למחר כעין מערב שבת לשבת שנאמר דבר יום ביומו מי שברא יום ברא פרנסתו מכאן היה רבי אלעזר המודעי אומר כל מי שיש לו מה יאכל היום ואומר מה אוכל למחר הרי זה מחוסר אמנה שנ׳ למען אנסנו הילך בתורתי אם לא.

[2] Sotah 48b wird dieser Spruch mit einer geringen Veränderung im Namen des R. Elieser haggadol tradiert: כל מי שיש לו פת בסלו ואומר מה אוכל למחר אינו אלא מקטני אמונה. Dieser Elieser gehört zu den treuesten Tradenten. Er sagt von sich: Nie habe ich etwas gesagt, das ich nicht von meinem Lehrer überkommen hätte (Sukkah 28a). Wir haben es demnach mit einem alten Spruche zu tun.

[3] מחד שביך לשבתיך.

Jesus wird demnach gebetet haben: unser nötiges Brot gib uns heute.

Lehrreich ist, daß Lukas in der Parallelstelle 12, 29 Jesu Spruch Mt 6, 34 gar nicht hat. Nach unserer Darstellung des Sachverhalts ist das kein Zufall, sondern der Spruch wurde mit Absicht fortgelassen.

Eine weitere Variante haben wir in der fünften Bitte. Matthäus hat: wie auch wir vergeben haben, Lukas dagegen: denn auch wir vergeben.

Wie mag nun Jesus gebetet haben? Auch hierüber belehrt uns Jesus selbst im Evangelium. — Unmittelbar an das Vaterunser knüpft Matthäus den Ausspruch Jesu an, unter welchen Bedingungen die Sündenvergebung erfolgt. (Mt 6, 14) „Denn wenn ihr den Menschen ihre Fehler vergebet, so wird euch euer himmlischer Vater auch vergeben. (15) Wenn ihr aber den Menschen nicht vergebet, so wird euer Vater eure Fehler auch nicht vergeben.“ — In der Parallelstelle Mc 11, 25 heißt es, gleichsam bezugnehmend auf das Vaterunser: „Und wenn ihr euch zum Gebete stellet, so vergebet, was ihr gegen irgend jemand habt, damit auch euer Vater in den Himmeln euch eure Übertretungen vergebe.“

Demselben Gedanken gibt Jesus auch folgenden Ausdruck: (Mt 5, 23ff.) „Wenn du denn deine Gabe zum Altar bringst, und es fällt dir dort ein, daß dein Bruder etwas gegen dich hat, so lasse deine Gabe dort vor dem Altare, und gehe zuerst hin und versöhne dich mit deinem Bruder, und hierauf komme und bringe deine Gabe dar.“

Ganz so lehren auch die Rabbinen:[1] Sünden gegen seinen Nebenmenschen werden am Versöhnungstag erst dann vergeben, wenn er seinen Nächsten um Versöhnung gebeten hat. Ohne diese erlangte Versöhnung würde man Jemandem gleichen, der das Reinigungsbad nimmt und gleichzeitig ein verunreinigendes Reptil in seiner Hand hält.[2]

In Übereinstimmung damit betet nun Jesus: „Und vergib uns unsere Schulden, wie auch wir vergeben haben unsern Schuldnern.“ Die Kluft, die dich von deinen Nebenmenschen trennt, muß bereits überbrückt sein, der Akt der Aussöhnung muß bereits hinter dir liegen, wenn du Vergebung für deine Sünden erflehen willst.

In der Parallelstelle Lc 12, 58 fehlt Mt 5, 23. 24, auch das ist kein Zufall.

Es hat sich uns demnach ergeben, daß das Vaterunser in allen Stücken den Anforderungen, die an ein jüdisches Gebet gestellt wurden,

---

1 Mischnah Joma VIII, 9. 2 Taan. 16a.

entspricht. Es beginnt mit der *Heiligung* des göttlichen Namens, diesem folgt die Bitte ums *Reich*. In diesem Reiche möge Gerechtigkeit herrschen, d. h. alles geschehe nach dem Willen Gottes im Himmel und auf Erden. Dies „auf Erden" bildet den Übergang zu den individuellen Bitten. — So gehören zunächst diese *fünf* Bitten zusammen und ihren authentischen Wortlaut besitzen wir im Evangelium Matthäus, wie das aus den im Namen Jesu überlieferten Aussprüchen bestätigt wird. Daß die *sechste* Bitte zum Vaterunser gehört, ist nie in Zweifel gezogen worden. Diese besteht aber aus *zwei* Teilen wie bei Matthäus und nicht wie bei Lukas, der nur den ersten Teil hat: „und führe uns nicht in Versuchung." Das ergibt sich zunächst aus einem alten jüdischen Gebete, das also lautet: .. „führe uns nicht in Versuchung und Verunehrung und gib dem bösen Triebe keine Gewalt über uns."

Erlöse uns vom „Bösen" bedeutet nämlich nichts anderes, als vom „bösen Triebe", Jezer hara, d. i. vom „Gesetze des Fleisches". Beweis dessen ist Mt 26, 41: In Gethsemane sprach Jesus zu seinen Jüngern: „Wachet und betet, damit ihr nicht in Versuchung (εἰϲ πειραϲμόν) fallet; der Geist ist willig, aber das Fleisch ist schwach". Klarer als mit diesen Worten kann der Inhalt der zweiteiligen sechsten Bitte nicht ausgedrückt werden. Jesus betet: Führe uns nicht in Versuchung, (denn der Jezer hara hat Gewalt über das schwache Fleisch), sondern erlöse uns vom Bösen (befreie uns ganz von ihm, dann übt er keine Gewalt mehr über uns aus). Es verdient weitere Beachtung, daß nach der jüdischen Tradition in der messianischen Zeit der „böse Trieb" entwurzelt werden wird nach Ez 36, 26.[1] Lukas, der diese Bitte nur in der Form hat: „Und führe uns nicht in Versuchung", läßt Jesus sprechen (22, 45): „Stehet auf und betet, damit ihr nicht in Versuchung fallet." Dagegen hat Marc 14, 38 auch den Nachsatz.

So hat sich auch die *sechste* Bitte nach Matthäus auf Grund von anderweitigen Aussprüchen Jesu als authentisch erwiesen.

Für die *siebente* und letzte Bitte endlich findet sich zwar keine Parallele, aber ich halte es nicht für unmöglich, daß sie von Jesus selbst herrührt. Zunächst konnte Jesus nicht mit „Bösem" schließen. Nach jüdischem Denken und Fühlen mußte man בדבר טוב mit etwas Gutem

---

[1] Seder Eliahu rabba S. 19 והסרותי את לב האבן מבשרכם זה יצר הרע; das. S. 62. Gott bedauert, den bösen Trieb erschaffen zu haben. Infolge dieser Reue ward den Sündern die Möglichkeit gegeben, Buße zu tun, indem sie sprechen: „Schöpfer der Welt, Dir ist es offenbar und bekannt, daß der böse Trieb uns (zur Sünde) lockt, o nimm uns entgegen in deiner großen Barmherzigkeit, da wir vollkommene Buße vor dir tun."

schließen.[1] Das geht schon bis auf die prophetische Zeit zurück. Daraus erklären sich manche Zusätze zu den Propheten. Dasselbe Verfahren findet sich auch in der Mischna. Da sich ferner die ersten sechs Bitten an die jüdische Form anlehnen und mit שבח mit der Verherrlichung Gottes beginnen und auf diese das individuelle Gebet, die Tefillah, folgen lassen, so wird wohl Jesus das Gebet dem jüdischen Schema gemäß mit einer הודיה, einer Doxologie, abgeschlossen haben. Diese haben wir nun in der 1 Chr 29, 10 entlehnten siebenten Bitte. Dadurch wird das Gebet aber auch ein „Birkath Scheba", ein Siebengebet.

Daß diese siebente „Bitte" schon früh den Schluß des Vaterunsers bildete, geht aus der Didache hervor.

Die Bitte um den heiligen Geist.

Wie aus Tertullians Streitschrift gegen Marcion hervorgeht, las dieser statt der ersten Bitte um die Heiligung des göttlichen Namens: „es komme dein heiliger Geist über uns und reinige uns." Auch Gregor von Nyssa 371—394 kennt dieses Gebet. Und noch im siebenten Jahrhundert schreibt Maximus Confessor „freilich sichtlich im Anschluß an Gregor" in seiner Auslegung des Vaterunsers: was hier Matthäus „Reich" nennt, bezeichnet anderwärts ein anderer der Evangelisten mit „heiliger Geist", indem er sagt: „Es komme dein heiliger Geist („über uns" fehlt) und reinige uns."[2]

Es gilt zunächst die Frage zu beantworten: wie kam die Bitte um den heiligen Geist ins Vaterunser? Eine weitere Frage ist: warum wurde diese Bitte aus dem Vaterunser entfernt? Zu einer Beantwortung dieser Fragen kann erst dann geschritten werden, wenn zuvor festgestellt wird, welche Bedeutung der heilige Geist, nach jüdischer Tradition, im messianischen Zeitalter haben sollte und welche Wirkungen von ihm erwartet wurden.

In einer Baraitha, die der im zweiten Jahrhundert n. Chr. lebende Chasid R. Pinchas ben Jair tradiert hat, wird eine Reihe von Tugenden aufgezählt, deren Besitz den Menschen befähigt, des heiligen Geistes teilhaftig zu werden. Der Schluß seines Ausspruches lautet: „der Besitz des h. Geistes führt zur Auferstehung der Toten."

---

[1] Jer. Meg. 5, 7. Soferim 12. Maimonides M. Th. Hilch. Tefilla 13.

[2] Vgl. von Sodens sehr bemerkenswerten Aufsatz: Die ursprüngliche Gestalt des Vaterunsers, in „Die christliche Welt" 1904 No. 10.

Das wird bewiesen aus Ez 37, 14: und ich werde meinen Geist in euch geben und ihr werdet leben.[1]

Daß die Auferstehung der Toten im messianischen Zeitalter erwartet wurde, wissen wir aus Dan 12, 2.

Um diese Zeit herbeizuführen, bedarf es in erster Linie der Umkehr und Buße, vgl. Jes 59, 20. Denn ohne Umkehr kann Israel nicht erlöst werden. Und diese große Bekehrung (Teschuba gedola) Israels wird stattfinden bei der Wiederkunft des Propheten Elia nach dem Worte der Schrift: Mal 3, 23: Siehe, ich sende euch Elias, den Propheten, bevor eintrifft der Tag des Ewigen, der große und furchtbare.[2]

Durch ein symbolisches Zeichen sollte dieser Umkehr Ausdruck gegeben werden und von alters her hatte man ein solches Zeichen in der (Tebilah) Taufe. — Ex 19, 10 spricht der Herr zu Mose: Gehe zum Volke und heilige es. Seder Elijahu Rabba[3] erklärt: diese Heiligung geschehe durch die Taufe. Auch der Aufnahme von Proselyten muß die Taufe vorangehen. Kerithot 9a wird gefragt: aus welcher Stelle der Schrift läßt sich die Notwendigkeit des Taufbades erweisen? Aus Ex 24, 8: Und Mose nahm das Blut und sprengte es auf das Volk. Eine Besprengung ohne Taufbad ist undenkbar („ween hosaah belo tebila“). Daß die Essäer sich dieses Symboles bedienten, um den äußersten Grad der Reinheit zu erlangen, ist bekannt.

Über das Wasser als Symbol der Buße werden wir in folgender Weise belehrt:

1 Sam 7, 5 spricht Samuel: „versammelt das ganze Volk gen Mizpa, daß ich für euch bete zum Ewigen. Und sie versammelten sich gen Mizpa, und schöpften Wasser und schütteten es aus vor dem Ewigen und fasteten an demselben Tage und sprachen daselbst: wir haben wider den Ewigen gesündigt.“ — Der Midrasch[4] fügt hinzu: was ist die Meinung, daß sie Wasser geschöpft und ausgeschüttet haben? Das will sagen, sie haben Buße getan und ihr Herz wie Wasser vor Gott ausgeschüttet

---

[1] Mischna Sota 9 Ende, vgl. W. Bacher, Agada der Tannaiten I 276, II 497 und Seder Elijahu Einleitung S. 27.

[2] Jer. Erubin. Jer. Schabbat 1, 5: רוח הקדש מביא לידי תחיית המתים דכתיב ונתתי רוחי בכם וחייתם. Joma 86a u. b: בזכות התשובה עתידין ישראל להגאל שנ׳ ובא לציון גואל וכו׳. Pirke d'R. Elieser, 43 Ende: אם אין ישראל עושין תשובה אינן נגאלין. das.: ואין ישראל עושין תשובה גדולה עד שיבוא אליהו שנ׳ הנה אנכי . . . Vgl. Midr. Agada S. 39 u. 40 über Teschuba.

[3] Editio Friedmann S. 72: וקדשתם בטבילה.

[4] Midr. Tehillim 119 Schluß und Midr. Sam. z. St.: ואיזו מים היו שואבים ושופכים אלא שעשו תשובה ושפכו לבם כמים לפני הק״בה בתשובה שלמה וכן ירמיהו אומר שפכי כמים לבך.

in vollkommener Buße. So sagt auch Jeremias Klagel 2, 14: Schütte aus dein Herz wie Wasser.

In diesem Sinne taufte auch Johannes und predigte von der Taufe der Buße zur Vergebung der Sünden, Mc 1, 4 und Parallelen. Von dem, der nach ihm kommen sollte, erwartete er aber noch mehr. „Ich taufe euch mit Wasser, er aber wird euch mit dem heiligen Geist taufen", Mc 1, 8.

Nach meinem Dafürhalten hat Johannes diese seine Predigt an Ezechiel 36, 25—27 angeknüpft. Auf seine eigene Taufe bezog er den Vers: „Und ich sprenge reines Wasser über euch, daß ihr rein werdet; von allen eueren Unreinheiten und von all eueren Götzen will ich euch reinigen." Auf seinen Nachfolger, der mit Geist taufen soll, bezog er die folgenden Verse: Und ich gebe euch ein neues Herz, und einen neuen Geist gebe ich in eure Brust . . .[1] Und die Wirkung dieses Geistes soll sein, wie schon oben auch auf Grund einer Stelle bei Ez 37, 14 ausgeführt wurde, Auferstehung der Toten.

Daß Jesus in seinem messianischen Beruf von einer solchen Wirkung des heiligen Geistes überzeugt war, kann man deutlich aus den Evangelien ersehen. — Zunächst berichten die Synoptiker einhellig, daß Jesus nach der Taufe des Johannes in den Besitz des heiligen Geistes kam. Weiter berichten sie, daß Jesus zu seinen Jüngern gesprochen: „wahrlich, ich sage euch, es sind einige unter denen, die hier stehen, welche den Tod nicht kosten werden, bis sie das Reich Gottes kommen sehen mit Macht." (Mc 9, 1 und Parallelen.)

Auf die Anfrage des Johannes: „Bist du, der da kommen soll, oder sollen wir eines andern warten?" antwortet Jesus: „Gehet hin und berichtet an Johannes, was ihr hört und sehet. Blinde sehen wieder und Lahme gehen, Aussätzige werden rein und Taube hören und Tote werden erweckt und Armen wird die frohe Botschaft gebracht." (Mt 11; Lc 7).

Soviel steht fest, daß Jesus die Auferstehung der Toten als unmittelbar bevorstehend sich dachte. Vgl. Lc 7, 11—17, das wird unmittelbar vor der Anfrage des Täufers erzählt. Von der Wiederbelebung des Jairus Töchterlein berichten einstimmig die Synoptiker. Mit Recht sagt Holtzmann:[2] „Es versteht sich von selbst, daß bei so kurzer Erzählung eines höchst merkwürdigen Vorganges noch gar mancherlei Fragen übrig bleiben. Aber deshalb hat man durchaus keinen Grund, die ganze Erzählung als sagenhaft zu verwerfen, da sie in sonst glaub-

[1] S. meinen Aufsatz: Zur Erläuterung der Evang. in Ztschr. f. d. neutestam. Wissensch. 1904, S. 149.

[2] Oscar Holtzmann, Leben Jesu 1901, S. 213 Anm.

würdigen Quelle überliefert ist." Außerdem muß in Betracht gezogen werden, daß nur die Annahme, daß Jesus Taten vollbracht, die ihm und seinem Anhange als „wunderbar", als „übernatürlich" erschienen, sein energisches Messiasbewußtsein erklärt. Und was konnte Jesus mehr in seinem Glauben an seinen messianischen Beruf stärken, als eine von ihm geglaubte Wiederbelebung eines Toten. Nur aus dieser Überzeugung heraus, die ihn und seine Jünger erfüllte, konnte der vierte Evangelist Jesus sprechen lassen: „Denn wie der Vater die Toten aufweckt und lebendig macht, so macht auch der Sohn lebendig, welche er will" (5, 21, vgl. das ganze Kap. 5 u. 11, 42).

Es kann demnach keinem Zweifel unterliegen, daß Jesus von dem heiligen Geist, in dessen Besitz er sich wußte, schon bei Lebzeiten die Auferstehung der Toten erwartete und mit dieser die Ankunft des Gottesreiches. Von hier aus verstehen wir erst recht, warum Jesus sein Gebet mit „Geheiligt werde dein Name" eröffnete und dieser die Bitte ums „Reich" folgen ließ. Denn nach jüdischer Anschauung wird der Name Gottes durch die Auferstehung der Toten geheiligt. Im Seder Elijahu rabba,[1] einem Midrasch, der alte chasidäische Aussprüche enthält, heißt es: „Der Heilige, gelobt sei er, läßt die Toten in dieser Welt auferstehen, damit sein großer Name geheiligt werde." In demselben Kapitel wird die Auferstehungsvision des Propheten Ezechiel behandelt und am Schlusse heißt es: aus Ez 37, 9 „Und er sprach zu mir: weissage dem Geiste; weissage, Menschensohn, und sprich zu dem Geiste: So spricht der Herr: aus den vier Winden komme, o Geist, und wehe diese Getöteten an, daß sie leben!" folgt, daß Nebukadnezar, der König von Babel, sie erschlagen hatte. Und als sie wieder belebt wurden und auf ihren Füßen stehen konnten und sich vermehrten, da wurde der Name des Heiligen gelobt und verherrlicht in der Welt, von einem Ende bis zum andern. Und von dieser Stunde heißt es: Ez 38, 23 „Und ich erweise mich groß und heilig, und tue mich kund vor den Augen vieler Völker, und sie erkennen, daß ich Jahve bin".

Auf diese Stelle gründet sich das Gebet für Leidtragende, das sogenannte Kadischgebet, das zum Inhalte hat: die Bitten um *Heiligung des göttlichen Namens und und um das Kommen des Reiches.* Denn auf die Erfüllung dieser Bitten folgt die *Auferstehung.* — So lagen auch Jesus zunächst diese Bitten am Herzen. Sie bildeten den Mittelpunkt

---

[1] תחיית המתים להקב"ה בעולם הזה כדי לקדש שמו הגדול. S. 22 ff.

seines Sehnens und Hoffens. Und diese aus dem Vaterunser streichen, hieße Jesu des Teuersten zu berauben, was seine Brust erfüllte.

Wie aber verhält es sich mit der Bitte um den h. Geist? wie kam diese ins Vaterunser? Da Jesus im Besitz des heiligen Geistes war, so konnte er dieses Gebet nicht gesprochen haben. Diese Bitte konnte nur von einem herrühren, dem der heilige Geist noch ein Gegenstand der Sehnsucht und der Verheißung war — von Johannes. Zu dieser Erkenntnis ist auch von Soden gelangt. Er hält diese Bitte für ein Taufgebet aus der Taufbewegung des Johannes stammend. „Seine Taufe ist nur ein Sinnbild der Buße. Reinigung bringt erst der Messias (Mt 3, 12; Lc 3, 17 „er wird seine Tenne reinigen"), der mit dem Geist und mit Feuer tauft (Lc 3, 16). Ja nach Joh 3, 25 wird im Anschluß an die Taufbewegung die Frage der „Reinigung" diskutiert. Die von Johannes Getauften harren dem messianischen Heil entgegen, dessen Erstlingsgabe der heilige Geist ist. Trefflich paßt da das sehnsüchtige Gebet für die durch die Taufe sich für die messianische Zeit Rüstenden: Es komme Dein heiliger Geist über uns und reinige uns. Warum sollte nicht der Täufer die Seinen solch ein Gebet gelehrt haben?" — So weit von Soden, dem ich mich insofern anschließe, daß auch ich die Bitte für ein Taufgebet halte. Nur muß ich den Satz: „Reinigung bringt erst der Messias" anders fassen. Nach dem oben Ausgeführten muß die Reinigung und die Buße der Ankunft des Messias vorangehen, ja diese bewirken erst die Ankunft des Messias. Sicher bringt der Messias auch Reinigung, aber seine Reinigung wird anderer Art sein; er wird mit Geist und Feuer taufen und reinigen wird er am Tag der Auferstehung die Gerechten von den Gottlosen. Das ist der Sinn der Worte bei Lc 3, 17: „Er hat seine Wurfschaufel in der Hand, seine Tenne zu säubern und den Weizen in seine Scheuer zu bringen. Die Spreu aber wird er verbrennen mit unverlöschlichem Feuer" (vgl. Dan 12). — Ich habe oben darauf hingewiesen, daß die Predigt des Johannes an Ez 36, 25—27 angeknüpft hat. Da der Inhalt des kurzen Taufgebetes mit der Predigt des Johannes identisch ist, so wird auch dieses Gebet uns erst durch Ezechiel recht verständlich. Um so verständlicher, wenn wir an die Formel denken, die in alten jüdischen Gebeten angewendet wird: Gib uns dies oder jenes, wie geschrieben steht. So mag auch Johannes gebetet haben: Es komme dein heiliger Geist und reinige uns, wie geschrieben steht: Und ich sprenge reines Wasser über euch, daß ihr rein werdet .... und gebe ich euch ein neues Herz, und einen neuen Geist gebe ich in eure Brust ...

Wie kam aber diese Bitte ins Vaterunser? Ich nehme zum Ausgangspunkt die Notiz bei Lc 11, 1: „Einer seiner Jünger sagte zu ihm: Herr, lehre uns beten, so wie auch Johannes seine Schüler gelehrt hat."

Wir wissen aus Daniel, wie man sich in Zeiten der Drangsal in die Schriften vertieft hat, um das „Ende" zu erspähen. Seit Daniel hat das Studium der Schrift nach dieser Richtung nicht abgenommen. Die römische Tyrannis hat dafür gesorgt, daß die Frommen in Israel keinen anderen Ausweg kannten, „als ihren Blick auf ihren Vater im Himmel zu richten". Je größer die Not, desto stärker die Hoffnung auf den Retter, auf den Messias. Man suchte in der Schrift, stärkte sich an der Schrift und man gab seine Weisungen aus der Schrift. Die Prophetenabschnitte, namentlich die von der glücklichen Zukunft handelten, waren der Mittelpunkt des Sehnens und Hoffens. Aus ihnen hat auch Johannes geschöpft. Namentlich war es das 36. Kapitel in Ezechiel, in dem er die Richtschnur für sich und seinen Nachfolger gefunden. Die Verse 25—27 sind das Thema seiner Bußpredigten, der Inhalt seiner heißen Bitten.

Es ist daher nicht unmöglich, daß Jesus, dessen Lebenswerk ohne Johannes für uns undenkbar ist, angeregt durch den Täufer, diesem Kapitel in Ezechiel die gleiche Sorgfalt, gleiche Vertiefung widmete. Und auch er hat, anknüpfend an die Zukunftsverheißungen dieses Propheten, seine Bitten, die wir als Vaterunser kennen, formuliert.

Dem V. 23: „Und ich werde heiligen meinen großen Namen" . . . entspricht die erste Bitte: Geheiligt werde dein Name.

Dem V. 24: „Und ich werde euch nehmen aus allen Völkern und euch sammeln aus allen Ländern" . . . entspricht die zweite Bitte: Es komme dein Reich.[1]

Den VV. 25—27 entspricht die Bitte um die Reinigung durch den h. Geist.

Dem V. 26b: „Und ich werde entfernen das steinerne Herz[2] aus euerem Fleische" entspricht die sechste Bitte: Erlöse uns vom Bösen.

Dem V. 28: „. . . Und ihr werdet mir zum Volke und ich euch zum Gotte sein" entspricht die dritte Bitte: Es geschehe dein Wille wie im Himmel, so auch auf Erden.

Den VV. 29b und 30: „Und ich werde . . . dem Getreide rufen und es vermehren, und über euch keine Hungersnot lassen. Und werde ver-

[1] „Sammlung der Zerstreuten" gehört zu den wichtigsten Verheißungen in der messianischen Zeit.

[2] So wird der „böse Trieb" genannt, vgl. oben.

mehren die Frucht des Baumes und den Ertrag des Feldes" usw., entspricht die vierte Bitte: Unser nötiges Brot gib uns heute.

Dem V. 31: „Dann gedenket ihr eurer bösen Wege und eurer Handlungen, die nicht gut waren, und ihr werdet mit euch selber hadern ob euren Missetaten und ob euren Greueln" entspricht die fünfte Bitte: Und vergib uns unsere Schulden.

So finden sich die Keime zu den sechs Bitten, die in Jesus betendem Herzen sich zum „Vaterunser" gestaltet, im 36. Kapitel des Propheten Ezechiel. Hier findet sich auch aber der Keim zu einer siebenten, zur Bitte um den heiligen Geist. — Hat Jesus auch diese Bitte gesprochen? Die vorhandenen Geschichtsquellen gestatten uns kein Urteil über Jesu Wirksamkeit vor seinem Zusammentreffen mit Johannes. Möglich, daß auch er gleich Johannes diesen Gebetsseufzer oft ausgestoßen hat. Aber das steht fest, daß Jesus nach der Taufe des Johannes sich im Besitze des heiligen Geistes wußte. Durch diese Taufe ist das Messiasbewußtsein in ihm erwacht und als Messias hat er diese Bitte nicht gesprochen. Er hat sie also aus seinem Gebete ausgeschaltet.[1] Wie konnte er um eine Gabe bitten, in deren vollen Besitz er sich wußte, kraft deren er jeden Augenblick in der Lage zu sein wähnte, die Welt aus den Angeln heben zu können.

Wir wissen nun, in welchem Zusammenhang die Bitte um den heiligen Geist mit dem Vaterunser steht. Die Kenntnis dieses Zusammenhanges scheint noch nachzuklingen in der Notiz Lc 11, 1: Sie besagt nichts anderes, als daß die beiden Gebete einer Wurzel entstammen.

Als Jesus starb und die Wirkung des heiligen Geistes in seinem Sinne ausblieb, so übertrug man auf denselben andere Wirkungen. Diese Umwertung des Begriffes „heiliger Geist" ist aber in verschiedenen Kreisen verschieden zum Ausdruck gekommen. — Im vierten Evangelium 3, 5; 7, 38. 39 wird das Wasser, ursprünglich das Symbol der Johanneischen Bußtaufe, geradezu das Symbol des heiligen Geistes. Daher ist es nicht unmöglich, daß man auch in christlichen Kreisen auf Grund dieser Umwertung und bezugnehmend auf Ez 36, 25 das Taufgebet des Johannes sich aneignete. „Ist dann späterhin bei den Christen vom Täufling außer der Taufbitte auch das Vaterunser gesprochen worden, so bot auch dies Anlaß, die erstere beim Vaterunser am Rande beizufügen", sagt v. Soden. Ich glaube, man tat dies mit vollem Bewußtsein und im Glauben, das Vaterunser in seinem ursprünglichen Wortlaut zu besitzen.

[1] Und es kam an ihre Stelle die Doxologie aus 1 Chr 29, 10.

So ist die Bitte um den heiligen Geist in das Vaterunser hineingekommen. Allmählich dringt, namentlich durch paulinische Dogmatik, eine neue Auffassung des heiligen Geistes durch. Nach Joh 20, 21—23, identisch mit Apostelgeschichte 2, wird der h. Geist Besitz der Jünger.[1] Harnack drückt das treffend so aus: „Die Begabung mit dem (heiligen) Geist war im apostolischen und nachapostolischen Zeitalter das entscheidende, den Christenstand begründende Erlebnis. Und so wurde diese Bitte um den h. Geist wieder entfernt." Am längsten erhielt sie sich im Lukastext Marcions. Ihm paßte diese Bitte in sein judenfeindliches System hinein. „Er sah sie als eine andere und glücklichere Fassung der ersten Bitte an, in der ihn der zu heiligende Name zu sehr an den Jehova der Juden gemahnte."[2]

Es gilt jetzt noch einige Worte über die dunkle Überlieferung in der Apostelgeschichte 19, 2—4 zu sagen. Paulus traf zu Ephesus einige Jünger und sprach zu ihnen: „habt ihr den heiligen Geist empfangen, da ihr gläubig wurdet? Sie aber erwiderten: Nein, wir haben auch nicht gehört, ob es einen heiligen Geist gibt. Er aber sagte: auf was seid ihr denn getauft? sie aber sagten: auf die Taufe des Johannes. Paulus aber sagte: Johannes hat die Taufe der Buße getauft, indem er das Volk hinwies auf den, der nach ihm kommen sollte, daß sie dem glaubten, das heißt auf . . . Jesus. Da sie es aber hörten, wurden sie auf den Namen des Herrn Jesus getauft. Und da ihnen Paulus die Hände auflegte, kam der heilige Geist über sie . . . ."

Wir haben es hier mit Jüngern zu tun, die aus dem Täuferkreise stammten. Für sie war die Umwertung des Begriffes „heiliger Geist" noch ein unbekannter Faktor. Das Herabkommen des Geistes bedeutete für sie, wie für Johannes nach Ez 37, 14 das Erscheinen des Messias, der kraft des heiligen Geistes die Auferstehung herbeiführen wird. Und auf die Frage des Paulus, ob sie den h. Geist empfangen hätten, antworten sie höchst erstaunt: „Wir haben nicht einmal gehört, daß es einen heiligen Geist gibt, wie du ihn lehrst. Wir sind auf die Taufe des Johannes getauft und der h. Geist kommt uns nicht zu, sondern einem Größeren." Da erwidert ihnen Paulus: dieser Größere ist bereits

1 Vgl. E. v. Dobschütz, Ostern und Pfingsten. Daß die Kap. 36 u. 37 auch bei der Umbildung der Lehre vom h. Geiste nachgewirkt, geht hervor aus Joh. 20, 22, verglichen mit Ez 37, 9.

2 Möglicherweise stammt auch aus diesem Kreise das: „lehre uns beten, so wie auch Johannes seine Schüler gelehrt hat". Und der Sinn wäre: wie Johannes um den h. Geist gebeten, so lehre auch du uns diese Bitte. — So wurde diese Bitte auf Jesus selbst zurückgeführt. Und so änderte man auch Lc 11, 13 „h. Geist" für „Gutes" Mt 7, 11.

gekommen und hat seinen Jüngern die Gabe des heiligen Geistes verliehen und ihnen die Vollmacht gegeben, durch die Taufe auf den Namen Jesu und durch Handauflegung auch andere in den Besitz des heiligen Geistes gelangen zu lassen. „Und da ihnen Paulus die Hände auflegte, kam der heilige Geist über sie, und sie redeten mit Zungen und weissagten."

Das war die neue, ihnen bis dahin fremde Wirkung des Geistes. Es war die Erfüllung der Weissagung — nicht Ez 37, 14; diese wird sich beim zweiten Advent erfüllen, sondern *Joels* von der *Ausgießung des Geistes über alles Fleisch*, die jetzt im Mittelpunkt stand und Geist und Herz der Gläubigen beherrschte.

Das Resultat unserer Untersuchung ist demnach Folgendes: Die Urgestalt des Vaterunsers besitzen wir noch und zwar in der Form, wie es uns im Evangelium Matthäus überliefert worden ist. Nur in dieser Form ist es, um mit Harnack zu sprechen, „den offiziellen jüdischen Gebeten blutsverwandt", aber das gerade spricht für seine Echtheit. Denn auch aus den offiziellen jüdischen Gebeten[1] weht uns Propheten- und Psalmistengeist entgegen. Ich stimme Harnack bei, wenn er sagt: „Der Zusammenhang aber, in den Matthäus das Vaterunser gestellt hat, ist offenkundig unrichtig. In Verbindung mit einer langen Rede kann es nicht gestanden haben, am wenigsten nach der Mahnung:[2] „Wenn du betest, gehe in dein Gemach, und, nachdem du die Türe geschlossen, bete zu deinem Vater." Ja man darf auf Grund dieser Stelle fragen, ob Jesus überhaupt ein Mustergebet und ein solches für viele zugleich (ἡμεῖς)[3] gelehrt haben kann." Nein. Jesus hat sicher nicht daran gedacht, ein Gebetsformular für eine kultische Gemeinde zu schaffen. Sein Gebet ist vielmehr ein Kind des Augenblickes, aus der messianischen Stimmung heraus geboren. Es ist ein Aufschrei der Seele zu Gott, um ihr das zu geben, was für den Augenblick der Welt not tat. Harnack hat auch darin recht, wenn er sagt: „Man kann nicht jedem in jedem Momente zumuten, er solle um die Heiligung des Namens Gottes, das Kommen des Reiches usw. bitten." Das hat Jesus aber auch gar nicht verlangt. Er hat vielmehr die Zukunft, „das Ende", in der Gegenwart erwartet und seine Bitten sind durch und durch messianisch, insofern er deren Gewährung jeden Augenblick erhoffte. Von den ersten drei Bitten

[1] Und das gilt auch für die Gebete der nachchristl. Zeit, vgl. die Gebete für den Neujahrs- und Versöhnungstag.

[2] Ist wahrscheinlich Fragment einer Predigt, die zum Ausgangspunkt Jes 26, 20 hatte.

[3] Über die Pluralform auch beim individuellen Gebete vgl. oben.

25. 1. 1906.

braucht das nicht erst bewiesen zu werden. Aber auch die drei resp. vier letzten sind für die Gegenwart, und zwar für die allernächste, berechnet.

Jesus bittet um das nötige Brot für heute. Um sich würdig für das Gottesreich vorzubereiten, muß man seinen Schuldnern bereits vergeben haben. Auch das letzte Hindernis, der „böse Trieb", muß vorerst beseitigt sein. Und das wird und muß geschehen; denn Gott gehört die Kraft und Herrlichkeit in Ewigkeit.

Dieses Gebet haben die Jünger Jesu als heiligsten Schatz treu bewahrt. Und nach seinem Tode war dieses Gebet das teuerste Vermächtnis, das der Meister seiner ersten Gemeinde hinterlassen hatte. Und dieser Besitz der Urgemeinde, die aus Juden bestand, ist uns im Evangelium Matthäus treu erhalten worden. — Allmählich dringt das Evangelium auch in heidnische, zum Teil auch judenfeindliche Kreise. Unvermerkt erleiden die Zentralbegriffe des Urchristentums mannigfaltige Veränderungen. Aus dem Messias wird der Logos, der heilige Geist wird hypostasiert, wird dauerndes Besitztum und neue Wirkungen knüpfen sich an denselben. Auch dem „Reich Gottes" wird Gewalt angetan und die Heiligung des göttlichen Namens wird ein unverständlicher Begriff. Da kann es nicht Wunder nehmen, daß man namentlich mit den ersten drei Bitten frei schaltete, daß man manche Pointen, die die Augenblicksstimmung reflektierten, wegließ und den Spuren dieser Veränderungen können wir noch nachgehen in unserem Lukasevangelium, dem Lieblingsevangelium Marcions. — —

Im Zusammenhange mit dem Vorgetragenen mögen hier noch die Ansichten Rabbi Akibas über den heiligen Geist und über die Reinigung angeführt werden.

An Deut 18, 11[1] knüpft Akiba Folgendes: Wenn derjenige, der sich aushungert und dann auf dem Totenacker übernachtet, damit der Geist der Unreinheit auf ihm ruhe, dies auch erreicht; sollte nicht, wer sich kasteiet, um den heiligen Geist auf sich zu bringen, dies um vieles eher erzielen? Aber was kann ich tun, unsere Sünden haben es bewirkt (daß der heilige Geist von uns gewichen ist), nach Jes 59, 2.

Wenn es aber keinen heiligen Geist gibt, wie soll Israel von seinen Sünden gereinigt werden? Darüber belehrt Akiba in folgender Weise: Heil euch, Israeliten! vor wem reinigt ihr euch und wer ist es, der euch

[1] Synhed. 65b. In Sifre z. St. wird das im Namen Eleasars so tradiert: מה אם מי שמדבק בטומאה רוח טומאה שורה עליו המדבק בשכינה דין הוא שתשרה עליו רוח הקדש ומי גרם וכו׳, vgl. Bacher, die Agada der Tannaiten I, 334.

rein macht? Euer Vater im Himmel, denn es steht geschrieben (Ez 36, 25): Und ich will über euch sprengen reines Wasser usw. Ferner heißt es (Jer 17, 13): „Gott ist Israels Tauchbad" (= Mikweh), so wie das Tauchbad den Unreinen rein macht, so wird Israel durch Gott rein.[1]

Im Seder Elijahu rabba S. 105 heißt es: komm und bewundere die Kraftwirkung der Thora, sie ist imstande, selbst solche Abtrünnige, die dem Götzendienste ergeben waren und Buße getan haben, zu reinigen, denn es heißt (Ez 36, 25): und ich will über euch sprengen reines Wasser usw. Und unter „Wasser" versteht man „Worte der Thora" nach Jes 55, 1.

Daraus geht zunächst hervor, daß Ez 36, 25 für die Reinigungsfrage von Bedeutung war. Weiter ist die antichristliche Tendenz in diesen Aussprüchen unverkennbar. Akiba betont, der Vater im Himmel ist der Entsündiger Israels. Er und kein anderer hat die Macht zu reinigen. Denn der heilige Geist hat sich infolge Israels Sündhaftigkeit zurückgezogen. Nach Seder Elijahu vertritt die Thora die Stelle des heiligen Geistes.

Erwägt man, daß Akiba Zeitgenosse Marcions war, so erscheint es als nicht unmöglich, daß Akibas Polemik hauptsächlich gegen Marcion gerichtet war, der in seinem Evangelium die Bitte hatte: komm, heiliger Geist, und reinige uns.

[1] Mischna Joma 8, 9: אמר ר׳ עקיבה אשריכם ישראל לפני מי אתם מטהרין, מי מטהר אתכם, אביכם שבשמים שנ׳ וזרקתי וכו׳ ואומר מקוה ישראל ד׳ מה מקוה מטהר את הטמאים אף הקב״ה מטהר את ישראל. Akiba nimmt מקוה in neuhebr. Bedeutung: Tauchbad. Er zitiert Jer 17, 13 und nicht 14, 8. Denn auf Grund dieses Verses nannte man Jesus „Heiland" und „Hoffnung Israels". Indem nun Akiba Jer 17, 13 umdeutet, so lehnt er damit auch die christliche Auffassung von 14, 8 ab.

[Abgeschlossen am 13. Januar 1906.]

Die ΘΥΡΑ oder ΠΥΛΗ ΩΡΑΙΑ Act 3, 2 u. 10.

Von D. **Emil Schürer**, Professor in Göttingen.

Eine vor ein paar Jahren gefundene Inschrift veranlaßt mich, die an sich freilich geringfügige Frage, welches Tor des Tempels Act 3, 2 u. 10 gemeint sei, kurz zu erörtern. Die Inschrift gibt keinen Anhaltspunkt zur Entscheidung, aber sie ergänzt doch das Material der literarischen Quellen nach einer Richtung hin. Andererseits glaube ich, daß die literarischen Quellen eine bestimmtere Entscheidung ermöglichen, als es nach dem Schwanken der Kommentare scheint.

Der Kern der Frage ist der: ob ein Tor des äußeren oder des inneren Vorhofes gemeint ist.

Der äußere Vorhof, d. h. der große Platz, auf welchem alle zum Tempel gehörigen Gebäude standen, war durch die Substruktions-Bauten des Herodes zu einem länglichen rechteckigen Viereck erweitert, mit der größeren Ausdehnung von Norden nach Süden. Der Platz war auf allen vier Seiten mit starken Mauern umgeben, an deren Innenseite sich prachtvolle Säulenhallen anlehnten. Die Tore dieses Platzes werden von Josephus in der genauen Beschreibung, welche er im Bellum Judaicum V, 5 vom Tempel gibt, überhaupt nicht erwähnt. In seinem anderen Hauptwerk, Antiquitates XV, 11, erwähnt er zwar Tore, aber offenbar in unvollständiger Weise. Auch hier nämlich erwähnt er keine Tore im Osten und Norden. Von der Südseite sagt er nur im allgemeinen, daß sie Tore (πύλας) hatte (Antt. XV, 11, 5 § 411). Genauer beschreibt er nur die Tore auf der Westseite, nach der Stadt zu. Es waren vier: eines nach dem königlichen Palast hin, zwei nach der Vorstadt und eines nach der übrigen Stadt, indem man auf vielen Stufen in die Schlucht, welche Stadt und Tempelberg trennte, hinab und von da wieder hinaufstieg (Antt. XV, 11, 5 § 410).[1] Eine Ergänzung bieten

[1] Von diesen Toren sind die beiden nach der Vorstadt die nördlichsten, das dritte führte über eine Brücke nach dem sogenannten Xystos, einem freien Platz, an welchem

einige Notizen im Bellum Judaicum, wo mehrmals ein Tor in der nördlichen Mauer des Tempelplatzes erwähnt wird (bei der Belagerung durch Cestius Gallus B. J. II, 19, 5 § 537, und bei der Belagerung durch Titus B. J. VI, 4, 1 § 222; dagegen die beiden Tore auf beiden Seiten der nördlichen ἐξέδρα B. J. VI, 2, 7 § 150 sind solche des inneren Vorhofes).

Etwas ergiebiger ist die Mischna. Sie beschreibt die Tore des Tempelplatzes folgendermaßen (Middoth I, 3): „Fünf Tore hatte der Tempelberg: die beiden Chulda-Tore im Süden, das Kipponos-Tor im Westen, das Tadi-Tor im Norden, welches nicht benützt wurde, das östliche Tor, auf welchem die Burg Susan (שׁוּשַׁן הַבִּירָה) abgebildet war; durch dieses ging der die rote Kuh verbrennende Hohepriester und alle, die dabei halfen, nach dem Ölberg hinaus". — Dazu ist im einzelnen zu bemerken: 1. die beiden Chulda-Tore im Süden befanden sich wahrscheinlich nicht in der den Tempelplatz umgebenden Mauer; sondern

---

der ehemalige Palast der Hasmonäer lag, welchen beim Ausbruch des Krieges Agrippa II. bewohnte (Bell. Jud. II, 16, 3 § 344). In diesem Sinne ist es also zu verstehen, wenn Josephus es Antt. XV, 11, 5 beschreibt als εἰς τὰ βασίλεια τείνουσα. Das Tor wird auch in der Geschichte der Eroberung durch Titus zweimal erwähnt, B. J. VI, 3, 2 § 191: τὰς ἐξαγούσας ὑπὲρ τὸν ξυστὸν πύλας, VI, 6, 2 § 325: ταύτῃ γὰρ ὑπὲρ τὸν ξυστὸν ἦσαν πύλαι καὶ γέφυρα συνάπτουσα τῷ ἱερῷ τὴν ἄνω πόλιν. Es lag wahrscheinlich da, wo noch heute unter der jetzigen Bodenfläche ein großer antiker Brückenbogen erhalten ist, der seit seiner Entdeckung durch Wilson im Jahre 1865 der Wilson-Bogen genannt wird. Durch neuere Nachgrabungen sind unter dem Wilson-Bogen Trümmer eines noch älteren Brückenbogens von römischer Bauart gefunden worden. Man darf vielleicht letzteren der herodianischen Zeit, den Wilson-Bogen einer späteren Restauration, etwa unter Hadrian, zuschreiben. S. überh. Rosen, Das Haram von Jerusalem (1866) S. 9—12, Wilson und Warren, The Recovery of Jerusalem, 1871, p. 76—94. Zimmermann, Karten und Pläne zur Topographie des alten Jerusalem, 1876, Taf. III, Profil E—E. The Survey of Western Palestine, Jerusalem by Warren and Conder, 1884, p. 195—197, dazu die Plans, Elevations, Sections (1884 gr. fol.) pl. X Profil E—F und pl. XXXIII. Schick, Die Stiftshütte, der Tempel in Jerusalem und der Tempelplatz der Jetztzeit, 1896, S. 327f. — Auch von dem vierten, südlichsten Tore ist in der Haram-Mauer in ziemlicher Tiefe noch eine deutliche Spur sichtbar, nämlich eine große Oberschwelle. Die Lage des hierdurch bezeichneten Tores, welches man Barclay-Tor zu nennen pflegt, in der Tradition „Tor des Propheten" oder „Burak-Tor", ist so tief, daß man die Stufen, von welchen Josephus spricht, teilweise innerhalb des Tores anzunehmen hat. Sie führten unter den großen Substruktionsgewölben, mittels deren Herodes den Tempelplatz erweitert hatte, auf die Plattform desselben hinauf. Aber auch außerhalb des Tores ging es noch weit in die Tiefe, wie durch die englischen Nachgrabungen erwiesen ist. S. überh. De Vogüé, Le temple de Jérusalem 1864, p. 7 u. pl. III. Rosen a. a. O. S. 8 u. 17—20. The Recovery p. 111ff. The Survey of Western Palestine, Jerusalem p. 187ff., dazu die Plans, Elevations, Sections pl. XXXI, XXXII. Schick S. 329f. — Der noch weiter südlich (nahe der südwestlichen Ecke) liegende sog. Robinson-Bogen ist vermutlich der Rest einer Brücke aus nachherodianischer Zeit (Hadrian?).

sie führten, wie das südlichste Tor auf der Westseite, unter den Substruktionsgewölben, welche den südlichen Teil des Tempelplatzes trugen, hindurch (s. die vorige Anm.), befanden sich also in der diese Gewölbe nach Süden hin abschließenden Mauer. Hier sind noch heute solche Tore vorhanden. Beide sind vermauert. Das eine (westlichere) war ein doppeltes, das andere (östlichere) ein dreifaches. Das westlichere hat in spätrömischer und byzantinischer Zeit starke Restaurationen erfahren. Wahrscheinlich bezeichnen aber beide die Stelle der alten herodianischen.[1] Angesichts dieses Tatbestandes ist wohl nicht zu bezweifeln, daß der Name Chulda-Tore so viel ist wie „Tunnel-Tore",[2] von חֻלְדָּה „Maulwurf, Wiesel", dann aber auch „Loch, Vertiefung, ausgehöhlter Raum" (Levy, Neuhebr. Wörterbuch II, 54ª oben). 2. Das Kipponos-Tor entspricht wohl dem Xystos-Tore des Josephus; es ist das nach der eigentlichen Stadt führende Haupttor. Die drei andern von Josephus noch erwähnten Westtore waren von geringerer Bedeutung und waren daher den Verfassern des Traktates Middoth nicht bekannt. 3. Das Tadi-Tor im Norden, das nach der Hauptstelle Middoth I, 3 angeblich nicht benützt wurde, ist nach Middoth I, 9 doch benützt worden. Nach Middoth II, 3 war es das einzige, welches keine Oberschwelle (שְׁקוֹף) hatte, sondern statt deren zwei (schräg) gegeneinander geneigte Steine. Die Meinung, daß es nicht benützt wurde, ist begreiflich. Denn in kurzer Entfernung nach Norden hin lag die Antonia, die durch Treppen direkt mit dem Tempelplatz verbunden war (Bell. Jud. V, 5, 8 § 243: καταβάϲειϲ, Apgesch. 21, 35. 40: ἀναβαθμοί). Zur Benützung des nördlichen Tores lag daher nur wenig Veranlassung vor. Seine Existenz wird aber durch die oben an-

---

[1] S. De Vogüé, Le temple de Jérusalem 1864, p. 8ff. pl. IV—VI, XIII. Rosen, Das Haram von Jerusalem, S. 7. Wilson und Warren, The Recovery of Jerusalem, 1871, p. 118ff. The Survey of Western Palestine, Jerusalem by Warren and Conder 1884, p. 164—169, dazu die Plans, Elevations, Sections (1884, gr. fol.) pl. V, XXV, XXVI, XXXIX. Schick, Die Stiftshütte, der Tempel in Jerusalem und der Tempelplatz der Jetztzeit (1896) S. 310ff.

[2] So übersetzt z. B. auch Sepp, Jerusalem 2. Aufl. I, 159. In demselben Sinne erklären den Namen: Haneberg, Die religiösen Altertümer der Bibel 2. Aufl. 1869, S. 268 („die Mischnah hat eine Bezeichnung bewahrt, die sich rechtfertigt, seitdem man unter der Aksa-Moschee den alten Eingang zum Tempel wieder aufgefunden hat. Man muß durch eine Art von Tunnel von der Pforte bis zur Area des Tempels heraufsteigen"), und Isidore Loeb, Les portes dans l'enceinte du temple d'Hérode, Paris, Jos. Baer & C., 1879, 8 S. (p. 6: Les portes de Hulda sont donc les Portes de la Taupe. On comparait les galeries de ces portes aux galeries souterraines creusées par la taupe; vgl. auch die Anzeige im Magazin für die Wissensch. des Judent. VII, 1880, S. 60f.) — Über die Tunnels, die noch heute von den Toren nach innen führen (über 60 Meter lang), s. die in der vorigen Anmerkung genannte Literatur.

geführten Stellen des Josephus bestätigt. 4. Das östliche Tor war nach Para III, 6 durch eine Brücke mit dem Ölberg verbunden, über welche der Hohepriester ging, wenn er eine rote Kuh verbrannte. Das Tor selbst wird an letzterer Stelle nicht erwähnt. Nach Kelim XVII, 9 befanden sich zwei Normal-Ellenmaße בְּשׁוּשַׁן הַבִּירָה, eines in der östlich-nördlichen Ecke und eines in der östlich-südlichen Ecke. Die Ausleger denken hier an eine über dem Susan-Tor erbaute Kammer, in welcher jene Ellenmaße lagen. Aber das einfache שני אמות היו בשושן הבירה kann das schwerlich heißen. Vielleicht ist der Sinn: Zwei Ellen waren auf den Torflügeln des Susan-Tores abgebildet, auf der Ostseite desselben in der nördlichen und südlichen Ecke. Trotz der zweimaligen Erwähnung der „Burg Susan" (Middoth I, 3 u. Kelim XVII, 9) ist wohl sehr zu bezweifeln, ob wirklich diese auf den Torflügeln abgebildet war. Ein Grund dazu ist schwer einzusehen. Dagegen legt es die Stelle I Reg. 7, 19 sehr nahe, an lilienförmige Ornamente (מַעֲשֵׂה שׁוּשַׁן) zu denken.

Der innere Vorhof war ebenfalls ein längliches rechteckiges Viereck, aber mit der größeren Ausdehnung von Westen nach Osten. Auch er war von einer starken Mauer umgrenzt, an deren Außenseite eine ganz schmale Terrasse, der Chêl, herumlief, zu welcher man auf Stufen vom äußeren Vorhof hinaufstieg. Durch eine Mauer war der innere Vorhof wieder in zwei Abteilungen geteilt: eine größere westliche, in welcher der Tempel und der Brandopferaltar sich befanden und alle Opferhandlungen vollzogen wurden, und eine kleinere östliche. Zu ersterer hatten nur männliche Israeliten Zutritt, zu letzterer auch Frauen (daher der Frauen-Vorhof genannt). Über die Tore, welche zu diesem Vorhof oder eigentlich zu diesen Vorhöfen führten, haben wir vier Mitteilungen, zwei bei Josephus (Bell. Jud. V, 5, 2—3 u. Antt. XV, 11, 5) und zwei in der Mischna (Middoth I, 4—5 u. Middoth II, 6 = Schekalim VI, 3).

Ich stelle die Angaben des Bellum Judaicum als die zuverlässigsten an die Spitze. Hiernach hatte der innere Vorhof vier Tore im Norden, vier im Süden und zwei im Osten (B. J. V, 5, 2 § 198). Im Osten mußten es zwei sein, weil der Männer- und Frauen-Vorhof durch eine Mauer getrennt waren. Darum mußte gegenüber dem ersten Tore noch ein zweites sein (l. c. ἔδει δευτέραν εἶναι πύλην· τέτμητο δ' αὕτη τῆς πρώτης ἄντικρυς). Von den nördlichen und südlichen Toren führten je eines in den Frauen-Vorhof, je drei in den Männer-Vorhof (§ 199). Auf der Westseite war kein Tor (§ 200). Von den zehn Toren waren neun mit Gold und Silber bekleidet, eines aber war aus korin-

thischem Erz und überragte an Wert weit die mit Gold und Silber bekleideten, (V, 5, 3 § 201: μία δ' ἡ ἔξωθεν τοῦ νεὼ Κορινθίου χαλκοῦ πολὺ τῇ τιμῇ τὰς καταργύρους καὶ περιχρύσους ὑπεράγουσα). In diesem Satze geben die Worte ἡ ἔξωθεν τοῦ νεώ schlechterdings keinen Sinn. Auch die Form νεώ ist auffallend, da Josephus im Bellum Judaicum sonst regelmäßig die Form ναός gebraucht (so in der Beschreibung V, 5 § 207, 209, 211, 215, 220 und in der Geschichte der Zerstörung VI, 4 § 238, 251, 252, 254, 259, 260, 261, 266). Auf die richtige Fährte führt uns die Lesart einiger Handschriften, welche statt τοῦ νεώ vielmehr τω νεω haben (so der von Cardwell verglichene cod. N = Laurent. plut. 69, cod. 17, saec. XII, und zwei von Niese verglichene, V = Vaticanus gr. 148 saec. XI und R = Palatinus gr. 284 saec. XI/XII). Ich zweifle hiernach nicht, daß statt τοῦ νεὼ zu lesen ist τῶν ἐν ἕῳ (so besser als τῶν ἑῴων, wie ich in Riehm's Wörterb. II, 1884, S. 1640 vorgeschlagen habe). Das eherne Tor war „das äußere der beiden östlichen".[1] Es gab ja nach Osten hin zwei: ein inneres, vom Männer- zum Frauen-Vorhof führendes, und ein äußeres, vom Frauen-Vorhof nach dem Tempelplatz führendes. Letzteres war das kostbare eherne. Jedenfalls ist dies, auch abgesehen von unserer Stelle, eine sichere Tatsache. Daß nämlich das eherne Tor im Osten lag, ist an zwei anderen Stellen direkt gesagt, Bell. Jud. II, 17, 3 § 411: πρὸ τῆς χαλκῆς πύλης ... ἥτις ἦν τοῦ ἔνδον ἱεροῦ τετραμμένη πρὸς ἀνατολὰς ἡλίου, und Bell. Jud. VI, 5, 3 § 293: ἡ δ' ἀνατολικὴ πύλη τοῦ ἐνδοτέρω [scil. ἱεροῦ],[2] χαλκῆ μὲν οὖσα καὶ στιβαρωτάτη. Schon diese Ausdrucksweise läßt kaum einen Zweifel darüber, daß von den beiden östlichen das äußere gemeint ist. In der Tat wird dasjenige Tor, welches vom Männer- zum Frauen-Vorhof führte, von Josephus ganz anders beschrieben. Er sagt: „Alle Tore waren gleich groß; aber das oberhalb des korinthischen vom Frauen-Vorhof her im Osten (des Männer-Vorhofes) dem Tempeltor gegenüber sich öffnende war viel größer" (Bell. Jud. V, 5, 3 § 204: τῶν μὲν ἄλλων ἴσον ἦν τὸ μέγεθος, ἡ δ' ὑπὲρ τὴν Κορινθίαν

[1] Zum Gebrauch von ἔξωθεν vgl. τὸ ἔξωθεν ἱερόν Bell. Jud. IV, 5, 1 fin. VI, 2, 7. 4, 4. 5, 2. 6, 2. — Angenommen ist die von mir vorgeschlagene Emendation τῶν ἑῴων von Phil. Kohout in seiner sehr sorgfältigen Übersetzung des Bell. Jud. (Flavius Josephus' Jüdischer Krieg, aus dem Griechischen übersetzt und mit einem Anhang von ausführlichen Anmerkungen versehen von Phil. Kohout, Linz 1901), s. die Übers. und Anm. zu V § 201. Auch Nowack scheint sie zu billigen (Lehrb. der hebr. Archäologie II, 1894, S. 78).

[2] Das von Niese aufgenommene unmögliche ναοῦ fehlt bei wichtigen Zeugen; es ist zu tilgen und ἱεροῦ zu ergänzen.

ἀπὸ τῆς γυναικωνίτιδος ἐξ ἀνατολῆς ἀνοιγομένη τῆς τοῦ ναοῦ πύλης ἀντικρὺ πολὺ μείζων). Hier kann nur das Tor zwischen dem Frauen- und Männer-Vorhof gemeint sein. Es lag etwas höher als das korinthische (ὑπὲρ τὴν Κορινθίαν), denn vom Frauen-Vorhof führten fünfzehn Stufen zum Männer-Vorhof hinauf (B. J. V, 5, 3 § 206, Mischna Middoth II, 5, Sukka V, 4); und es lag direkt dem Tor des ναός, des eigentlichen Tempelgebäudes, gegenüber. Dieses große Tor war fünfzig Ellen hoch und vierzig Ellen breit, und war auch kostbarer als die andern, da seine Gold- und Silberbekleidung besonders dick war (B. J. V, 5, 3 § 205: εἶχε καὶ τὸν κόσμον πολυτελέστερον ἐπὶ δαψιλὲς πάχος ἀργύρου τε καὶ χρυσοῦ). — Von sämtlichen zehn Toren zeichneten sich also die beiden östlichen vor den übrigen aus, augenscheinlich deshalb, weil sie vor der Front des Tempels lagen. Das korinthische, im Osten des Frauen-Vorhofes, war massiv aus Erz und von kunstvoller Arbeit, so daß es an Wert alle andern überragte;[1] das große, zwischen Männer- und Frauen-Vorhof, war größer als die übrigen und mit dickerem Gold- und Silberblech bekleidet. Das korinthische war so schwer, daß 20 Mann dazu gehörten, es zu schließen (Bell. Jud. VI, 5, 3 § 293). Unter den unheimlichen Vorzeichen vor dem Kriege, welche von den Unkundigen im günstigen, von den Kundigen im ungünstigen Sinne gedeutet wurden, erwähnt Josephus a. a. O. auch, daß dieses mächtige Tor einst bei Nacht von selbst sich öffnete. — Die Gold- und Silberbekleidung der neun Tore war von „Alexander, dem Vater des Tiberius“, also von dem alexandrinischen Alabarchen Alexander, gestiftet (B. J. V, 5, 3 § 205). Sie wird auch contra Apion. II, 9 § 119 erwähnt.

---

[1] Über das korinthische Erz vgl. Plin. Hist. Nat. XXXIV, 2, 6: Ex illa autem antiqua gloria Corinthium maxume laudatur. Es gab nach Plin. XXXIV, 2, 8 drei Arten, eine mit überwiegender Beimischung von Silber, eine mit überwiegender Zugabe von Gold, eine mit gleichmäßiger Mischung (eius tria genera: candidum argento nitore quam proxume accedens in quo illa mixtura praevaluit, alterum in quo auri fulva natura, tertium in quo aequalis omnium temperies fuit). Man hat diese Angabe vielfach bezweifelt; sie scheint sich aber durch neuere Untersuchungen zu bestätigen. Das kostbare Metall wurde in der Regel nur zur Anfertigung von Geräten verwendet. Dafür, daß man ganze Türen davon gemacht hat, gibt es sonst kein Beispiel. Die Geräte waren so kostbar, daß am kaiserlichen Hofe in Rom die Sorge für dieselben einem eigenen Diener anvertraut war, der a Corinthiis (Corp. Inscr. Lat. X, n. 692. 6638, 30) oder Corinthiarius (Corp. Inscr. Lat. VI n. 8756. 8757) hieß. — Vgl. überhaupt: Pottier, Art. Corinthium aes, in Daremberg et Saglio, Dictionnaire des antiquités grecques et latines t. I, 2, 1887, p. 1507sq. Blümner, Technologie und Terminologie der Gewerbe und Künste bei Griechen und Römern Bd. IV, 1887, S. 183—185. Mau, Art. Corinthium aes, in Pauly-Wissowas Real-Enc. IV, 1233 f.

Neben der genauen Beschreibung, welche Josephus Bell. Jud. V, 5, 2—3 gibt, hat die summarische Antt. XV, 11, 5 keine Bedeutung. Er sagt hier (§ 418): „Der innere Vorhof hatte im Süden und Norden je drei Tore, im Osten eines, das große, durch welches wir, wenn wir rein waren, samt den Frauen eingingen" (εἶχεν δ' ὁ μὲν ἐντὸς περίβολος κατὰ μὲν τὸ νότιον καὶ βόρειον κλίμα τριστοίχους πυλῶνας ἀλλήλων διεστῶτας, κατὰ δὲ ἡλίου βολὰς ἕνα τὸν μέγαν, δι' οὗ παρῄειμεν ἁγνοὶ μετὰ γυναικῶν). Augenscheinlich hat hier Josephus indem er von drei statt vier Toren im Süden und Norden spricht, diejenigen, welche nördlich und südlich zum Frauen-Vorhof führten, nicht beachtet. Eine noch größere Ungenauigkeit ist es, wenn er das östliche Tor, durch welches auch die Frauen eingehen durften, „das große" nennt, während es das korinthische ist, von welchem „das große" zu unterscheiden ist.[1] Die Beschreibung im Bell. Jud. verdient nicht nur wegen ihrer größeren Ausführlichkeit den Vorzug, sondern auch deshalb, weil sie viel früher geschrieben ist als die andere, als das Gedächtnis des Josephus noch frisch war. Das Bellum Judaicum ist überhaupt mit größerer Sorgfalt gearbeitet als die Antiquitates. In den Antiquitates bemerkt Josephus noch, daß Herodes von der Antonia einen geheimen Gang zum inneren Vorhof nach dem östlichen Tore habe machen lassen, über welches er einen Turm baute (XV, 11, 7 § 424: κατεσκευάσθη δὲ καὶ κρυπτὴ διώρυξ τῷ βασιλεῖ, φέρουσα μὲν ἀπὸ τῆς Ἀντωνίας μέχρι τοῦ ἔσωθεν ἱεροῦ πρὸς τὴν ἀνατολικὴν θύραν, ἐφ' ἧς αὐτῷ καὶ πύργον κατεσκεύασεν).

Auch in der Mischna haben wir zwei Beschreibungen, welche nicht miteinander übereinstimmen — die eine, Middoth I, 4—5 lautet: „Sieben Tore waren im Vorhof: drei im Norden, drei im Süden, eins im Osten. Im Süden das Brand-Tor (שַׁעַר הַדֶּלֶק), das Erstgeburten-Tor (שַׁעַר הַבְּכוֹרוֹת) und das Wasser-Tor (שַׁעַר הַמַּיִם); im Osten das Nikanor-Tor (שַׁעַר נִקָנוֹר), mit zwei Kammern daran rechts und links, eine war die des Kleideraufsehers Pinchas, die andere war für die Verfertiger der Kuchen (d. h. des täglichen Speisopfers des Hohenpriesters); im Norden: das Funken-Tor (שַׁעַר הַנִּצּוֹץ) wie eine Vorhalle (Exedra) gebaut mit einem Obergemach darüber, denn die Priester hielten oben und die

---

[1] Die Angaben über die sieben Tore wären sämtlich richtig, wenn Josephus nur den Männer-Vorhof im Auge hätte. Aber das μετὰ γυναικῶν wie der folgende Satz zeigen, daß unter dem ἐντὸς περίβολος der innere Vorhof mit Einschluß des Frauen-Vorhofes zu verstehen ist.

Leviten unten Wache; es hatte auch eine Türe nach dem Chêl; ferner das Opfer-Tor (שַׁעַר הַקָּרְבָּן) und das Brand-Haus (בֵּית הַמּוֹקֵד)."

Abweichend hiervon ist eine andere Beschreibung in demselben Traktat der Mischna (Middoth II, 6), welche sich fast gleichlautend auch Schekalim VI, 3 findet: „Dreizehn Niederwerfungen fanden statt; nach Abba Jose ben Chanan gegen die dreizehn Tore. Die südlichen waren, von Westen an: das obere Tor (שַׁעַר הָעֶלְיוֹן), das Brand-Tor (שַׁעַר הַדֶּלֶק), das Erstgeburten-Tor (שַׁעַר הַבְּכוֹרוֹת) und das Wasser-Tor (שַׁעַר הַמַּיִם); und warum heißt es Wasser-Tor? weil man durch dasselbe den Krug voll Wasser zum Ausgießen auf den Altar am Laubhüttenfest brachte [vgl. Sukka IV, 9]; R. Elieser ben Jakob sagt: in demselben fangen die Wasser an, stark abwärts zu fließen, bis sie unter der Schwelle des Tempels herausströmen. Im Norden waren, von Westen an: das Jechonja-Tor (שַׁעַר יְכָנְיָה), das Opfer-Tor (שַׁעַר הַקָּרְבָּן), das Frauen-Tor (שַׁעַר הַנָּשִׁים), und das Musik-Tor (שַׁעַר הַשִּׁיר). Warum heißt das erste Jechonja-Tor? Weil durch dasselbe Jechonja ging, als er in Gefangenschaft geriet. Im Osten war das Nikanor-Tor (שַׁעַר נִקָּנוֹר), welches auch zwei kleine Pforten hatte, eine rechts, die andere links. Endlich zwei im Westen, die keine Namen hatten."

Die beiden Relationen der Mischna weichen in ähnlicher Weise von einander ab, wie die des Josephus. Denn der Hauptunterschied ist, daß die eine (Middoth I, 4—5) im Süden und Norden je drei Tore zählt, die andere (Middoth II, 6 = Schekalim VI, 3) je vier. Der Unterschied wird hier ebenso zu erklären sein, wie bei Josephus: die erste hat die südlich und nördlich zum Frauen-Vorhof führenden Tore nicht beachtet. In diesem Punkt verdient also die zweite den Vorzug (eines der nördlichen Tore heißt hier auch ausdrücklich „das Frauen-Tor", freilich nicht in der richtigen Reihenfolge). Es mag auch sein, daß sie Recht hat, wenn sie dem Nikanor-Tor zwei Nebenpforten gibt. Dagegen ist es sicher eine Fiktion, wenn sie, um die Zahl 13 herauszubringen, von zwei namenlosen Toren im Westen spricht, von welchen keine der andern Quellen etwas weiß. Auf die Abweichungen in den Namen der Tore brauchen wir hier nicht einzugehen. Es würde auch vergebliche Mühe sein, wollte man den Versuch machen zu ermitteln, welche Namen da, wo Abweichungen stattfinden, den Vorzug verdienen. Für dieses Verfahren fehlen uns die nötigen Anhaltspunkte. Wir sehen nur, daß die Autoren der Mischna hierüber keine hinreichend sicheren Traditionen mehr hatten.

In einem Punkte sind beide Beschreibungen der Mischna unvoll-

ständig: sie erwähnen nicht das „große Tor“ des Josephus, welches vom Männer- zum Frauen-Vorhof führte. Bei anderer Gelegenheit kommt aber auch dieses vor und zwar unter der Bezeichnung „das obere Tor“ (שַׁעַר הָעֶלְיוֹן). Bei Beschreibung der Feierlichkeiten des Laubhüttenfestes heißt es nämlich im Traktat Sukka V, 4: „Zwei Priester standen am oberen Tore, aus welchem man vom Vorhof der Israeliten in den Vorhof der Frauen hinabstieg, mit zwei Trompeten in den Händen usw.“ In der Fortsetzung der Beschreibung wird dann Sukka V, 5 diesem oberen Tor „das untere Tor“ (שַׁעַר הַתַּחְתּוֹן) gegenübergestellt, womit nach dem Zusammenhang nur das Nikanor-Tor gemeint sein kann. Die Bezeichnung „oberes Tor“ ist zutreffend, da es fünfzehn Stufen höher lag als das andere (hierin stimmt die Mischna Sukka V, 4, Middoth II, 5 mit Josephus überein; nach Mischna Middoth II, 5 waren die Stufen halbkreisförmig). Es wird daher auf einem Irrtum beruhen, wenn Middoth II, 6 = Schekalim VI, 3 der Name „das obere Tor“ für eines der südlichen Tore in Anspruch genommen wird.

Kein Schwanken findet in beiden Hauptstellen der Mischna (Middoth I, 4 und II, 6 = Schekalim VI, 3) darüber statt, daß das Nikanor-Tor den östlichen Ausgang des inneren Vorhofes bildete. Schon aus diesem Grunde ist es sicher mit dem ehernen Tore des Josephus identisch. Bestätigt wird dies durch Middoth II, 3: „Alle Tore wurden verändert, so daß sie von Gold waren, außer dem Nikanor-Tor, weil mit diesem ein Wunder geschehen war; andere sagen, weil das Erz desselben glänzend war“ (מִפְּנֵי שֶׁנְּחָשְׁתָּן מַצְהִיב). In der Tosephta Joma II, 4 (ed. Zuckermandel 1880, S. 183, 20f.), wo dieser Satz ebenfalls steht, wird dazu ergänzend noch bemerkt: „R. Elieser ben Jakob sagt: sein korinthisches Erz war schön wie Gold“ (נחושתן קלנתיא היה יפה כזהב). Ähnlich bab. Joma 38a.[1] Das Nikanor-Tor ist also das eherne Tor im Osten des Vorhofes. Daß mit ihm Wunder geschehen seien, wird auch Mischna Joma III, 10 bemerkt. Im Talmud (jer. Joma III, fol. 41a, bab. Joma 38a, ähnlich Tosephta l. c.) wird dies näher ausgeführt. Ich setze die Relation des babylonischen Talmud in Goldschmidts Übersetzung hierher (Der bab. Talmud, hrsg. von Goldschmidt, Bd. II, 1901, S. 856): „Nikanor reiste nach Alexandrien in Ägypten, um seine Türen zu holen; auf seiner Rückreise erhob sich eine Meereswoge

---

1 קלנתיא hat schon Wagenseil zu Sota I, 5 (in Surenhusius Mischna III, 192) richtig erklärt; ebenso Grätz, Monatsschrift 1876, S. 434; Zuckermandel im Glossar zur Tosephta 1883 s. v.; Büchler, Jewish Quarterly Review XI, 51. In Levys Wörterb. IV, 313 ist die Sache nicht erkannt.

[und das Schiff drohte] unterzugehen. Da nahmen sie eine [der Türen] und warfen sie ins Meer; dennoch ließ das Meer von seinem Toben nicht ab. Als sie auch die andere [ins Meer] werfen wollten, richtete er sich auf und klammerte sich an diese, indem er zu ihnen sprach: Werft mich mit. Sofort ließ das Meer von seinem Toben ab; er grämte sich aber wegen der anderen. Als er den Hafen von Ako [tos. und jer. Jope] erreichte, tauchte sie auf und kam unter den Wänden des Schiffes hervor. Manche erzählen, ein Tier im Meer habe sie verschlungen und ans Land gespien."

Erwähnt wird das Nikanor-Tor (mit dieser Bezeichnung) noch Sota I, 5 (am Nikanor-Tor mußten die des Ehebruchs beschuldigten Frauen nach Num 5, 15ff. das Fluchwasser trinken; ebendaselbst wurden die Wöchnerinnen und die Aussätzigen für rein erklärt)[1] und Negaim XIV, 8 (der Aussätzige steht am Nikanor-Tor, wenn er für rein erklärt wird). — Sonst ist öfters vom „östlichen Tor" des Vorhofes ohne nähere Bezeichnung die Rede, wo wahrscheinlich das Nikanor-Tor gemeint ist (Berachoth IX, 5. Orla II, 12. Joma I, 3. Taanith II, 5).

Wenn man die erste Hauptstelle der Mischna (Middoth I, 4) für sich allein nimmt, so scheint sich zu ergeben, daß das Nikanor-Tor den östlichen Ausgang des Männer-Vorhofes gebildet hat, daß es also zwischen dem Männer- und Frauen-Vorhof gelegen hat. Es wäre dann identisch mit demjenigen Tore, welches Sukka V, 4—5 „das obere Tor" heißt. Dies ist in der Tat die herrschende Ansicht der jüdischen Gelehrten des Mittelalters, namentlich auch des Maimonides (s. Lightfoot, Descriptio templi Hierosolymitani c. 20, opp. I, 601f.; Haneberg, Die religiösen Altertümer der Bibel, 2. Aufl. 1869, S. 297). Ihr folgen auch noch manche neuere Gelehrte, vor allem Lightfoot in seiner 1650 erschienenen Descriptio templi Hierosolymitani c. 18 und 20, opp. I, 593f., 601f. Letzterer erkennt aber an, daß Josephus das „eherne Tor" an den östlichen Ausgang des Frauen-Vorhofes setzt. Er ist daher geneigt, zwei eherne Tore anzunehmen: beim Nikanor-Tor seien nach den rabbinischen Quellen nur die Torflügel mit Erz bekleidet gewesen; das andere Tor werde von Josephus „das eherne" genannt, quia tota erat aenea et postes ac limina obtecta erant aere (opp. I, 594). Eine Widerlegung dieser Harmonistik ist wohl nicht erforderlich. — Der herrschenden jüdischen Ansicht folgen auch Wetstein (Nov. Test. II, 471), Hildesheimer, Die Beschreibung des herodianischen Tempels im Traktate Middoth und bei Flavius Josephus (Jahresbericht des Rabbiner-Seminares für das orthodoxe Judentum 1876/77, S. 11f.), Prescott, On the beautiful Gate of the Temple (Journal of Sacred Literature, Fifth Series, vol. II, 1868, p. 33—45), Büchler, The fore-court of women and the brass gate in the temple of Jerusalem (Jewish Quarterly Review vol. X, 1898, p. 678—718. XI, 1899, p. 46—63;

[1] Genauer heißt es hier: „am östlichen Tor, welches am Eingang des Nikanor-Tores ist" (לשער המזרח שעל פתח שער נקנור). Wenn hier der Text nicht durch Glossierung verderbt ist („das östliche Tor" erklärt durch „Nikanor-Tor"), so ist die Ausdrucksweise eine sehr auffallende. Ist vorausgesetzt, daß das Nikanor-Tor auf seiner östlichen und westlichen Seite Türen hatte? oder soll nur gesagt sein, daß die Betreffenden außerhalb des Nikanor-Tores, „am Eingang" desselben zu stehen hatten?

die zweite Hälfte handelt über das eherne Tor). Prescott versteht nicht nur Bell. Jud. V, 5, 3 § 201, sondern auch § 204 dahin, daß das eherne Tor zwischen dem Männer- und Frauen-Vorhof gelegen habe (S. 38, 39); ihm gegenüber, am östlichen Ausgang des Frauen-Vorhofes habe das „große Tor" gelegen. Das ist, wie gleich gezeigt werden wird, eine Umkehrung des deutlichen Sinnes von § 204. Büchler legt Gewicht darauf, daß der Vorhof im eigentlichen Sinn der Männer-Vorhof gewesen sei. Wenn also die Mischna das Nikanor-Tor als das östliche Tor desselben bezeichne, so habe es zwischen dem Männer- und Frauen-Vorhof gelegen. Der Frauen-Vorhof sei überhaupt ein später Anbau, erst zur Zeit der Königin Helena um 44—48 n. Chr. errichtet (Quart. Review X, 706, 716, eine Hypothese, deren Stützen ebenso kunstvoll wie gebrechlich sind). Auf dieselbe Lage des ehernen Tores führen nach B. auch drei von den vier Stellen des Josephus (B. J. V, 5, 3 § 201, II, 17, 3 § 411 u. B. J. VI, 5, 3 § 293). Dagegen erkennt er an, daß die Stelle B. J. V, 5, 3 § 204 dem widerspreche indem sie das eherne Tor an den östlichen Ausgang des Frauen-Vorhofes verlege (Quart. Review XI, 56, 60). Er läßt sich aber durch diese eine Stelle in seiner Auffassung nicht irre machen.

Die von Büchler beiseite geschobene Stelle des Josephus ist tatsächlich die einzige, welche eine klare und sichere Beschreibung der Lage gibt (V, 5, 3 § 204: ἡ δ' ὑπὲρ τὴν Κορινθίαν ἀπὸ τῆς γυναικωνίτιδος ἐξ ἀνατολῆς ἀνοιγομένη τῆς τοῦ ναοῦ πύλης ἀντικρὺ πολὺ μείζων). Es ist hier von dem „großen Tor", welches größer war als alle andern, folgendes gesagt: 1. Es lag dem Tore des ναός, also des eigentlichen Tempelhauses, gegenüber, also im Osten desselben; 2. es führte „vom Frauen-Vorhof her" 3. es lag höher als das korinthische (ὑπὲρ τὴν Κορινθίαν). Da nun das korinthische zweifellos auch ein östliches war, so kann es sich nur um die beiden im Westen und im Osten des Frauen-Vorhofes liegenden Tore handeln. Das westliche (nach dem Männer-Vorhof zu) lag aber um 15 Stufen höher als das östliche (B. J. V, 5, 3 § 206, Middoth II, 5, Sukka V, 4). Also ist das „große" das westliche und das korinthische das östliche. Und „es ist klar, daß man den Ausdruck ἐξ ἀνατολῆς nicht vom Standpunkte des Frauen-Vorhofes nehmen darf, sondern vom Tempel aus" (so mit Recht Haneberg, Die religiösen Altertümer der Bibel, 2. Aufl. 1869, S. 291). — Über die Stelle B. J. V, 5, 3, § 201, welche durch ihre Textkorruption ἔξωθεν τοῦ νεώ viel Unklarheit verursacht hat, ist das Erforderliche bereits oben S. 55 gesagt. Wenn unsere Emendation ἔξωθεν τῶν ἐν ἔῳ richtig ist, so bestätigt sie in vollem Maße das aus V, 5, 3 § 204 gewonnene Resultat. Alle anderen Stellen stehen aber dem nicht entgegen, am wenigsten die des Josephus (II, 17, 3. VI, 5, 3), welche ihm vielmehr günstig sind, namentlich II, 17, 3, wonach „vor dem ehernen Tore" eine Volksversammlung gehalten wurde; das ist doch schwerlich im innern Vorhof geschehen, wie es nach Büchlers Ansicht der Fall sein müßte. Aber auch die Stellen der Mischna bilden keine Gegeninstanz; sie ignorieren, abgesehen von Sukka V, 4—5, bei Beschreibung der Tore überhaupt die Trennung von Männer- und Frauen-Vorhof. Wenn sie also das Nikanor-Tor als das östliche Tor des Vorhofes bezeichnen, so liegt es höchstens bei Middoth I, 4 näher, an das östliche Tor des Männer-Vorhofes zu denken, dagegen bei Middoth II, 6 = Schekalim VI, 3, wo vier nördliche und vier südliche genannt werden, ist eben aus diesem Grunde die Beziehung auf das östliche Tor des Frauen-Vorhofes die näherliegende. Auch die Notiz, daß am Nikanor-Tor die des Ehebruchs beschuldigten Frauen das Fluchwasser trinken mußten, und daß ebendort die Wöchnerinnen und die Aussätzigen für rein erklärt wurden (Sota I, 5; Negaim XIV, 8), spricht für diese Beziehung; denn solche hat man schwerlich innerhalb des Frauen-Vorhofes stehen lassen, was bei der anderen Auffassung der Fall gewesen wäre.

Die richtige Auffassung, daß das eherne oder Nikanor-Tor das Tor am

östlichen Ausgang des Frauen-Vorhofes war, ist vertreten von: L'Empereur zu Middoth II, 6 (in Surenhusius Mischna V, 346: die Mischna rechnet das Nikanor-Tor zu den Toren des Männer-Vorhofes contra Josephum et ipsam veritatem). — Haneberg, Die religiösen Altertümer der Bibel, 2. Aufl. 1869, S. 289, 291 f., 296 f., 323 f. (s. bes. S. 297: „Wie wir dem Josephus glauben, daß die Ostpforte des Frauen-Vorhofes von korinthischem Erz war, so wollen wir auch für sehr wahrscheinlich halten, daß die von den Rabbinen über die Nikanorpforte erzählten Dinge eben jene korinthische angehen. Da aber nun einmal in der jüdischen Tradition an der Mittelpforte der Name Nikanor haften blieb, so wollen wir ihn der Kürze halber gelten lassen"). — Keil, Handbuch der biblischen Archäologie 2. Aufl. 1875, S. 155 (nennt dieses Tor irrtümlich zugleich „das große"). — Grätz, Die Höfe und Tore des zweiten Tempels (Monatsschrift für Gesch. und Wissensch. des Judent. 1876, S. 385—397, 433—444, bes. S. 434 f.). — Spieß, Das Jerusalem des Josephus, 1881, S. 76, 79 f. — Schlatter, Zur Topographie und Geschichte Palästinas, 1893, S. 180 ff. — Nowack, Lehrbuch der hebr. Archäologie, 1894, II, 78. — Davies in: Dictionary of the Bible, ed. by Hastings and Selbie, vol. IV, 1902, p. 714ª. — Benzinger in: Encyclopaedia Biblica, ed. by Cheyne and Black, vol. IV, 1903, col. 4946 (meint aber, daß die Mischna das Nikanor-Tor zwischen Männer- und Frauen-Vorhof setzt).

Die Person des Nikanor, von welchem das Tor seinen Namen hat, ist uns jetzt durch die auf ihn bezügliche Grabschrift etwas näher gerückt. Auf einem in Jerusalem gefundenen Ossuarium findet sich nämlich die Aufschrift: Ὀστᾶ τῶν τοῦ Νεικάνορος Ἀλεξανδρέως ποιήσαντος τὰς θύρας נקנר אלכסא[1]. — Einige Schwierigkeiten macht hier der Ausdruck τῶν τοῦ Νεικάνορος. Die nächstliegende Erklärung ist ohne Zweifel: „der Leute oder Angehörigen des Nikanor". Aber diese kleinen Ossuarien dienten in der Regel nur dazu, die sterblichen Reste einer Person aufzunehmen. Man bewahrte hier die Gebeine auf, die aus einem loculus entfernt wurden, um für eine neue Bestattung Platz zu machen. Nur selten sind in einem Ossuarium die Gebeine zweier oder gar mehrerer Personen gesammelt (Clermont-Ganneau l. c. p. 335). Daher zieht Dittenberger (Orientis graeci inscriptiones selectae vol. II, 1905, n. 599) die Erklärung vor: ossa quae sunt ex ossibus Nicanoris. Besonders spricht aber die hebräische Aufschrift נקנר אלכסא dafür, daß hier Nikanor selbst, nicht seine Familie oder Dienerschaft beigesetzt ist. In der hebräischen Aufschrift ist אלכסא nicht Name des Vaters, denn dann könnte בן nicht fehlen, sondern, dem Griechischen entsprechend, Ab-

[1] S. Clermont-Ganneau, La „Porte de Nicanor" du Temple de Jérusalem (Recueil d'archéologie orientale t. V, 1903, p. 334—340 und pl. VII). Englisch: The Gate of Nicanor in the Temple of Jerusalem (Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement 1903, p. 125—131). — Eine Beschreibung der ganzen Grabanlage, in welcher das Ossuarium gefunden wurde, gibt Miss Gladys Dickson, The tomb of Nicanor of Alexandria (Quarterly Statement 1903, p. 326—332). — Über die zweifellose Echtheit s. Macalister, Quarterly Statement 1905, p. 253—257.

kürzung für אלכסנדרי „der Alexandriner".[1] Τὰς θύρας schlechthin bedeutet sicher die berühmten Türen des Tempels. Der Plural kann entweder daraus erklärt werden, daß das Tor zwei Torflügel hatte (bei Homer ist dieser Gebrauch des plur. θύραι das Gewöhnliche), oder daraus, daß das Nikanor-Tor zwei Nebenpforten hatte, wenn wir der Mischna (Middoth II, 6. Schekalim VI, 3) glauben dürfen. Die erstere Erklärung scheint mir den Vorzug zu verdienen. Jedenfalls wird sich die Notiz der Grabschrift nur auf das eine, aus der Mischna bekannte Nikanor-Tor beziehen. Durch ποιήσαντος wird Nikanor nicht als der Künstler bezeichnet, der die Torflügel angefertigt hat, sondern als der reiche Geber, der sie geschenkt hat. Dieser Gebrauch von ποιεῖν ist so gewöhnlich, daß es fast überflüssig ist, dafür Beweise anzuführen.[2] Da er Alexandriner war, so ist es auch glaubhaft, daß die

---

[1] Vgl. Levy, Neuhebr. Wörterb. s. v. Ein alexandrinisches Schiff heißt ספינה אלכסנדרית Kelim XV, 1. Ohaloth VIII, 1. 3.

[2] Eine Fülle von Belegen geben die von Waddington in Syrien, namentlich in der Haurangegend gesammelten Inschriften (Inscriptions grecques et latines de la Syrie, 1870), s. die Nachweise bei Chabot, Index alphabétique et analytique des inscriptions grecques et latines de la Syrie publiées par Waddington (Revue archéologique 1896, I—II, auch separat im Format des Inschriften-Werkes, 1897) Nr. VIII: Architecture s. v. ποιῶ. Ich hebe aus den 65 Belegstellen, welche er gibt, nur einige signifikante heraus. n. 2023: Ν. Χ. ἱερεὺς . . ἐπόησε τὸν βωμὸν ἐκ τῶν ἰδίων. — n. 2227: Α. Α. Δ. οὐετρανικὸς κὲ Σ. ἀδελφὸς ἐποίησαν τὸ μνημῖον. — 2228: Αὐρ. Γαίη Ἀραβιανοῦ τὸ μνημεῖον ἑαυτῇ ἐποίησεν. — 2372: Ο . . . . τὰς παραστάδας καὶ κιόνια καὶ τὰ ἐπάνω αὐτῶν ἐπιστύλια καὶ καλιὰς ἐκ τῶν ἰδίων ἐπόησεν. — 2385: Ρ. Δ. καὶ υἱοὶ αὐτοῦ μόνοι καὶ Σοβολάθη Γερμανοῦ μήτηρ ἐξ ἰδίων κόπον (sic) τὸ μνῆμα ἐποίησεν. — 2402: Γ. Ο. (ἐκ) τῶν ἰδίων καμάτων τὸ μνημεῖον ἐποίησεν. — 2413ᵇ: Α. Μ. ἐποίησεν τὰ θυρώματα σὺν κόσμῳ καὶ τὸν βωμὸν ἐκ τῶν ἰδίων εὐσεβείας ἕνεκα Διῒ κυρίῳ. — 2455: τὸ κοινὸν Ἀγραίνης ἐποίησεν θεῷ Αὔμου διὰ Αὐρ. Πλάτωνος Βαρβάρου καὶ Ἀβούνου Χαιράνου ἱεροταμεῶν. — 2471: Ἀλέη Ῥούφου ἐποίησεν ἑαυτῇ καὶ Κανδίδῳ ἀνδρὶ ἐκ τῶν ἰδίων μνήμης ἕνεκα Ἡρακλείδης ἀρχιτέκτων. — 2483: . . τὴν θύραν ἐποίησεν [ἐκ τῶ]ν ἰδίων. — 2487: Κλ. Κλ. οὐετ(ρανος) . . . ἐποίησεν τὴν στήλην ἰδίαις αὐτοῦ δαπάναις. — 2514: Α. Ο. Α. βου(λευτὴς) τὸ Τυχῖον ἐξ εἰδίων ἐποίησεν. — 2537ᵈ: Φρήτρα Ἀαθαοήνων ἐκ τοῦ κοινοῦ αὐτῶν ἐποίησαν εὐσεβείας χάριν τὴν κρηπῖδαν σὺν τῷ βωμῷ. — 2537ᵉ: Θ. Α. βουλ(ευτὴς) καὶ Γαῦτος ἀδελφὸς ὀπτίον λεγ(εῶνος) ἐποίησαν τὸ ἡρῷον. — 2562ˡ: . . . καλῶς ἐποίησεν. ἀνάλωμα τῆς οἰκοδομῆς αὐτοῦ νωμίσματα ψ. — 2571: Ζ. Μ. Ν. ἀρχιερεὺς τὸ μνημε[ῖον] . . . ἐποίησεν. — 2688: Ἡλιοδώρα κὲ Μάρθων ἐποίησαν διπλᾶ μνήμης χάριν. — Als Subjekte von ἐποίησεν oder ἐποίησαν kommen hier vor: ganze Körperschaften (2455 eine Ortsgemeinde, 2537ᵈ ein Stamm), Frauen (2228. 2385. 2471. 2688), Priester (2023. 2571), Ratsherren (2514. 2537ᵉ), Militärpersonen (2227. 2487. 2537ᵉ [optio ist ein Unteroffiziersgrad]), mehrere Personen zusammen (2227. 2385. 2537ᵉ. 2688). Es ist klar, daß diese alle die betreffenden Gebäude, Denkmäler oder Gegenstände nicht selbst gemacht haben, sondern haben machen lassen; einmal wird der ἀρχιτέκτων noch daneben genannt (n. 2471). Das häufig vorkommende ἐκ τῶν ἰδίων ist soviel wie ἰδίαις αὐτοῦ δαπάναις (n. 2487). Einmal wird die aufgewendete Summe genannt

Tore aus Alexandria nach Jerusalem geschafft sind, wie die oben erwähnte talmudische Legende voraussetzt. Dies gilt auch dann, wenn die Torflügel in Korinth selbst angefertigt sind, was nicht unwahrscheinlich ist (Josephus nennt das Tor V, 5, 3 § 204 einfach τὴν Κορινθίαν). Wir wissen nichts darüber, ob man Waren aus korinthischem Erz auch in Alexandria angefertigt hat. Andererseits war für griechische Waren der Transport über Alexandria nach Jerusalem gewiß nicht ungewöhnlich. Da Nikanor in Jerusalem beerdigt ist, scheint er auch dort gewohnt, also der συναγωγὴ . . . Ἀλεξανδρέων angehört zu haben, die wir aus Act 6, 9 kennen. Möglich, aber weniger wahrscheinlich, ist freilich auch, daß er bei vorübergehender Anwesenheit in Jerusalem gestorben und deshalb dort bestattet ist. Unter den drei Relationen der talmudischen Legende (in Tosephta, jerus. und babyl. Talmud) setzt die des babylonischen Talmud — sie ist freilich die späteste — voraus, daß Nikanor von Jerusalem nach Alexandria gereist ist, um die Tore zu holen,[1] daß er also in Jerusalem seinen Wohnsitz hatte.

Die Tatsache, daß der Alexandriner Nikanor das kostbare eherne Tor gestiftet hat, erinnert daran, daß ein anderer Alexandriner, der Alabarch Alexander, die Gold- und Silberbekleidung für die übrigen neun Tore geschenkt hat (B. J. V, 5, 3 § 205). Die Schenkung des Alexander ist wahrscheinlich später als die des Nikanor. Denn die Mischna sagt, daß alle Tore „verändert wurden, so daß sie von Gold waren (Middoth II, 3: כָּל הַשְּׁעָרִים שֶׁהָיוּ שָׁם נִשְׁתַּנּוּ לִהְיוֹת שֶׁל זָהָב) ausgenommen das Tor des Nikanor, weil . . . dessen Erz glänzend war". Das prachtvolle eherne Tor hat also schon existiert, als der Alabarch Alexander für die übrigen unansehnlicheren Tore die Gold- und Silberbekleidung stiftete.[2] Trotz dieses Schmuckes blieb aber das eherne Tor πολὺ τῇ τιμῇ τὰς καταργύρους καὶ περιχρύσους ὑπεράγουσα (B. J. V, 5, 3 § 201).

(2562[1]). Daher bedeutet auch ἐξ ἰδίων κόπου (2385) oder ἐκ τῶν ἰδίων καμάτων (2402) nicht, daß die betreffenden das μνῆμα oder μνημεῖον selbst gemacht, sondern daß sie durch anstrengende Arbeit die Kosten aufgebracht haben (vgl. 2412[1] κτίσμα ἐξ ἰδίων κόπων γεωργικῶν). — Als Objekte werden u. a. auch genannt τὰ θυρώματα (2413[b]) und τὴν θύραν (2483). Besonders der erstere Fall ist mit dem des Nikanor nahe verwandt.

[1] Auf den Unterschied der Relationen macht Büchler, Jewish Quarterly Review X, 715 Anm. 2 aufmerksam.

[2] Paläographische Gründe gestatten sehr wohl, die Aufschrift auf dem Ossuarium des Nikanor in den Anfang der christlichen Zeitrechnung zu setzen. S. Clermont-Ganneau, Recueil V, 334.

1. 2. 1906.

Auf Grund des vorgeführten Materiales wird es wohl kaum noch einem Zweifel unterliegen können, daß die θύρα τοῦ ἱεροῦ ἡ λεγομένη ὡραία (Act 3, 2) oder die ὡραία πύλη τοῦ ἱεροῦ (Act 3, 10) das Tor am östlichen Ausgange des inneren Vorhofes (genauer des Frauen-Vorhofes) ist, welches Josephus „das eherne Tor" und die Mischna „das Tor des Nikanor" nennt. Die Gelehrten sind freilich nicht immer dieser Meinung gewesen, und noch heute herrscht darüber einige Unsicherheit. Auf Grund der Voraussetzung, daß das eherne oder Nikanor-Tor zwischen dem Männer- und Frauen-Vorhof gelegen habe, haben ältere Gelehrte wohl an dieses Tor gedacht.[1] Und noch Benzinger meint wenigstens, es sei unmöglich zu entscheiden, an welches der beiden Tore des Frauen-Vorhofes zu denken sei: das westliche (nach dem Männer-Vorhof zu) oder das östliche (nach dem äußeren Tempelplatz zu).[2] Diese Vorsicht ist insofern berechtigt, als allerdings diese beiden Tore vor den übrigen sich auszeichneten: das erstere durch seine Größe und seine stärkere Goldbekleidung, das letztere durch den Wert und die Schönheit seiner Torflügel aus korinthischem Erze. Trotzdem ist an ersteres sicher nicht zu denken: 1. weil es an Wert und Schönheit doch hinter dem korinthischen zurückstand, und 2. weil es im innern Vorhof lag, wo man sicher das Herumliegen von Bettlern nicht geduldet haben würde.

Ernsthafter ist die früher von vielen vertretene Ansicht zu erwägen, daß das Susan-Tor gemeint sei, also das Tor an der Ostgrenze des äußeren Tempelplatzes. Sie ist, soviel ich sehe, besonders durch Wagenseils Kommentar zum Traktat Sota in Umlauf gekommen;[3] und sie hat längere Zeit hindurch sich überwiegenden Beifalls erfreut.[4] Zu

[1] Wetstein, Nov. Test. II, 471: Intelligo portam orientalem, Corinthiam et maximam, Nicanoris dictam, per quam introibant ex atrio mulierum in atrium Israëlitarum.

[2] Encyclopaedia Biblica IV, 4946: Which of these two doors is intended by the „Beautiful" gate of Acts 3, 2, it is impossible to determine.

[3] Joh. Christoph Wagenseil, Sota h. e. liber Mischnicus de uxore adulterii suspecta, Altdorf 1674, zu Sota I, 5 (in Surenhusius Mischna III, 192).

[4] Joh. Gottfr. Lakemacher, Observationes philol. vol. I, ed. 2, Helmst. 1729, p. 149—162. — Joh. Ernst Im. Walch, De claudo a Petro sanato, Jen. 1755 (auch in dessen Dissertationes in acta apost. vol. I, ed. 3, Jenae 1766, p. 41—54). — Bengel, Gnomon N. T. zu Act 3, 2. — (Kuinoel, Acta apost. 1818, ed. 2. 1827, ad Act 3, 2 stellt diese Erklärung zur Wahl, zieht aber die Beziehung auf das Chulda-Tor vor: utrum autem portam Susan an Chulda nomine ὡραία insignierit scriptor, certo definiri nequit, praeplacet tamen posterior ratio.) — De Wette, Exegetisches Handbuch I, 4: Apostelgesch. 3. Aufl. 1848. Ders., Lehrb. der hebr. Archäologie 4. Aufl., bearb. von

ihren Gunsten scheint der Zusammenhang in der Apostelgeschichte zu sprechen. Nachdem nämlich der Lahme durch Petrus geheilt ist, geht er mit den Aposteln in das Heiligtum hinein (Act 3, 8: εἰςῆλθεν ςὺν αὐτοῖς εἰς τὸ ἱερόν), also doch in das Heiligtum, an dessen Türe er gelegen und gebettelt hatte. Nach unserer Auffassung ist dies der innere Vorhof. Dann scheint es aber befremdlich, daß es ein paar Verse weiter heißt, das Volk sei zu ihnen zusammengelaufen in der Halle Salomonis (3, 11: ςυνέδραμεν πᾶς ὁ λαὸς πρὸς αὐτοὺς ἐπὶ τῇ ςτοᾷ τῇ καλουμένῃ Σολομῶντος), denn die Halle Salomonis lag an der Ostgrenze des äußeren Tempelplatzes (Jos. Antt. XX, 9, 7 § 220—221: τὴν ἀνατολικὴν ςτοάν . . . ἦν δὲ ἡ ςτοὰ τοῦ μὲν ἔξωθεν ἱεροῦ, κειμένη δ' ἐν φάραγγι βαθείᾳ . . . ἔργον Σολομῶνος τοῦ βαςιλέως). Schlatter, der mit Recht bei Act 3, 2. 10 an das östliche Tor des inneren Vorhofes denkt, korrigiert eben darum den Josephus und nimmt an, daß die ςτοὰ Σολομῶνος im innern Vorhof gelegen habe.[1] Auch wer den Josephus nicht überschätzt, wird diese gewaltsame Lösung für unstatthaft halten.[2] Sollen wir also doch das Susan-Tor mit der θύρα ὡραία gleichsetzen? Das ist schon deshalb kaum möglich, weil es an der äußersten Ostgrenze der Stadt lag und darum sicher kein Hauptverkehrstor für die

---

Raebiger 1864, S. 361 („das östliche Haupttor Schuschan, wahrscheinlich eins mit θύρα ὡραία AG 3, 2"). — Winer, Realwörterb. II, 580 („die meisten Interpreten halten mit diesem Tore [Susan] die πύλη λεγομένη ὡραία Act 3, 2. 10 für einerlei"). — Nösgen, Kommentar über die Apostelgeschichte des Lukas, 1882, S. 113. — Zöckler im Kurzgefaßten Kommentar, N. T. 2. Abt. 1886.

[1] Zur Topographie und Geschichte Palästinas, 1893, S. 197 ff.

[2] Schlatter sucht freilich zu zeigen, daß nach den anderen Stellen des Josephus, wo er nicht selbst spreche, sondern die ihm vorliegenden Quellen wiedergebe, die Halle Salomos im inneren Vorhof gelegen habe. Das ist aber nicht der Fall. Im Bell. Jud. V, 5, 1 heißt es, daß schon Salomo den Tempelplatz nach Osten hin künstlich erweitert und auf dem künstlichen Untergrund eine Halle erbaut habe (τὸ κατ' ἀνατολὰς μέρος ἐκτειχίςαντος, ἐπετέθη μία ςτοὰ τῷ χώματι). Später habe man dann mit der Erweiterung fortgefahren. Diese Darstellung gibt für unsere Frage keine Entscheidung. Antt. XV, 11, 3 § 401 ist aber zweifellos von der Umfassungsmauer des äußeren Tempelplatzes die Rede (sie ist erbaut παρ' αὐτὴν τὴν ἄκραν), und dann gesagt, daß sie im Osten eine doppelte Halle hatte (womit auch nach Schlatter die dem Salomo zugeschriebene gemeint ist). Auch Antt. VIII, 3, 9 § 97—98 heißt der Platz, welchen Salomo mit doppelten Hallen umgab, τὸ ἔξωθεν ἱερόν. Keine dieser Stellen ist also geeignet, Schlatters Meinung zu stützen. Sämtliche Stellen des Neuen Testamentes (Joh 10, 23. Act 3, 11 und 5, 12) setzen aber voraus, daß in der Halle Salomos ein freier Verkehr stattfand, auch Disputationen gehalten wurden. Das kann nur von einer Halle des äußeren Vorhofes gelten, denn der ganze innere Vorhof war lediglich Kultuszwecken gewidmet. Die Notiz des Eupolemus (bei Euseb. Praep. ev. IX, 34, 9) gehört überhaupt nicht hierher, denn er spricht von einer Halle, welche Salomo nördlich vom Tempel erbaute.

von der Stadt Kommenden war, was doch das vom Bettler aufgesuchte gewesen sein muß. Es war nach Para III, 6 durch eine Brücke mit dem Ölberg verbunden und vermittelte nur den Verkehr nach diesem hin. Es ist aber auch aus dem, was die Mischna bemerkt, kein Anlaß ersichtlich, weshalb gerade dieses Tor „das schöne" sollte genannt worden sein.[1] Ganz von selbst ergab sich aber diese Bezeichnung für das eherne, πολὺ τῇ τιμῇ τὰς καταργύρους καὶ περιχρύσους ὑπεράγουσα. Dessen überragende Schönheit war besonders groß zu der Zeit, als die anderen ihre Gold- und Silberbekleidung noch nicht erhalten hatten. Da diese erst von dem Alabarchen Alexander (um 20—40 n. Chr.) gestiftet ist, ist es fraglich, ob sie zur Zeit von Act 3, 2 schon vorhanden war. — Der Zusammenhang der Apostelgeschichte ist aber, auch wenn wir den Erzähler für gut orientiert halten, kein wirkliches Hindernis für unsere Ansicht. Er hindert nicht anzunehmen, daß das Zusammenlaufen der Volksmenge in der Halle Salomonis erst stattgefunden hat, nachdem der Geheilte und die Apostel aus dem inneren Vorhof, in welchen sie eingetreten waren, sich wieder herausbegeben hatten.

Das eherne oder Nikanor-Tor war an sich ein äußerst geeigneter Platz für den Aufenthalt des Bettlers. Denn es verhält sich mit dem Osttor des inneren Vorhofes ganz anders als mit dem Osttor des äußeren Vorhofes. Obwohl die Leute, die aus der Stadt kamen, den äußeren Vorhof wohl überwiegend von Westen her betraten, ist es doch wahrscheinlich, daß man in den inneren Vorhof in der Regel von Osten her eintrat. Die Front des Tempels war ja nach Osten gerichtet. So war auch das östliche Tor des Vorhofes das Haupteingangstor. Eben darum wurde es mit größerem künstlerischem Schmuck ausgestattet als die anderen. Die Benennung „Frauen-Vorhof" darf uns auch nicht zu der irrigen Vorstellung verleiten, als ob dorthin nur die Frauen Zutritt gehabt hätten. Er hieß so, weil auch die Frauen dorthin kommen durften. Wenn es dafür noch eines Beweises bedürfte, so genügt es, auf folgende zwei Stellen des Josephus zu verweisen, die sich auf den Frauen-Vorhof beziehen: Antt. XV, 11, 5 § 418 (das östliche Tor): δι' οὗ παρῄειμεν ἁγνοὶ μετὰ γυναικῶν. c. Apion. II, 8 § 104: in

[1] Ungefähr an der Stelle, wo wir das Susan-Tor zu suchen haben, befindet sich jetzt allerdings ein vermauertes Tor, welches als „das goldene" bezeichnet wird. Aber dieses stammt aus byzantinischer Zeit und hat mit dem Susan-Tor des herodianischen Tempels nicht mehr als die ungefähre Lage gemeinsam. S. über dasselbe: Tobler, Topographie von Jerusalem I, 1853, S. 155ff. De Vogüé, Le temple de Jérusalem 1864, p. 12ff., 64ff. pl. VII—XII. Schick, Die Stiftshütte etc. 1896, S. 285ff.

secunda vero porticu cuncti Judaei ingrediebantur eorumque coniuges, cum essent ab omni pollutione mundae.

Die Identität der θύρα oder πύλη ὡραία mit dem östlichen Tor des Frauen-Vorhofes ist auch von Lightfoot in seiner Descriptio templi Hieros. (opp. I, 593) anerkannt, indem er freilich das Nikanor-Tor der Mischna und das eherne Tor des Josephus unterscheidet und nur letzteres an den östlichen Ausgang des Frauen-Vorhofes verlegt (s. oben S. 60).[1] Auch Prescott identifiziert das „schöne" Tor mit dem Osttor des Frauen-Vorhofes (S. 39 seiner oben genannten Abhandlung), obwohl er nicht das eherne, sondern das „große" Tor des Josephus hierher verlegt (s. oben S. 61). Die Mehrzahl der Neueren erkennt an, daß das „eherne Tor" des Josephus, das „Nikanor-Tor" der Mischna und das „schöne Tor" der Apostelgeschichte eins und dasselbe sind.[2] Dabei wird es hoffentlich künftig sein Bewenden haben.

---

[1] In den etwas späteren Horae hebraicae läßt Lightfoot die Wahl zwischen dieser Gleichsetzung und der Gleichsetzung der θύρα ὡραία mit einem der Chulda-Tore. Er meint, ὡραία könne auch von ὥρα in der Bedeutung tempus abgeleitet werden, und ebenso komme חולדה vielleicht von חֶלֶד = tempus, aevum. Dann wären beide Bezeichnungen gleichbedeutend (opp. II, 698, zu Act 3, 2 u. 3, 11). Diese unglückliche Kombination, welche Kuinoel plausibel findet (s. oben S. 65) erledigt sich wohl durch das oben S. 53 über die Chulda-Tore Bemerkte.

[2] So Meyer, Komm. zu Act 3, 2 (aber mit der unrichtigen Bemerkung, daß es „an der Morgenseite des äußersten Tempelvorhofes" gelegen habe, die auch von Wendt zunächst, 5. Aufl. 1880, beibehalten und erst später getilgt ist, 8. Aufl. 1899). — Keil, Handb. der bibl. Archäologie 2. Aufl. S. 159. — Schlatter, Zur Topographie und Geschichte Palästinas S. 197. — Nowack, Lehrbuch der hebr. Archäologie II, 78. — Davies im Dictionary of the Bible, ed. by Hastings and Selbie IV, 714a. — Felten, Die Apostelgeschichte übersetzt und erklärt, 1892. — Holtzmann im Hand-Kommentar zum N. T. I, 2, 3. Aufl. 1901. — Blaß, Acta apostolorum, editio philologica, apparatu critico, commentario perpetuo etc. illustr. 1895.

[Abgeschlossen am 30. Januar 1906.]

Contra Marcellum, eine Schrift des Eusebius von Caesarea.

Von Gerhard Loeschcke in Bonn.

Conybeare hat in dieser Zeitschrift 1903, 330ff. und 1905, 250ff. sich in zwei Aufsätzen mit der Frage nach dem Verfasser der Abhandlungen contra Marcellum und de ecclesiastica theologia beschäftigt. Gegenüber der altkirchlichen und soweit ich sehe bisher allgemein angenommenen Überlieferung, daß Euseb von Caesarea der Autor dieser Traktate sei, und die Zeit ihrer Entstehung unmittelbar hinter die Konstantinopeler Synode von 336 zu setzen sei, vertritt er die These, daß diese Bücher zwischen Herbst 340 und 343 geschrieben seien; als ihren Autor denkt er Euseb von Emesa. Das Hauptargument der ersten Abhandlung Conybeares, daß sich C. Marc. p. 19B eine Beziehung auf den Brief des Marcell an Julius (= Epiph. haer. LXXII) finde, ist von A. Harnack in seiner Chronologie der altchristlichen Literatur II, 544f. mit Recht zurückgewiesen worden: es wird hinfällig, sobald das Marcellfragment mit Montacutius z. d. St., Rettbergs Fragmentensammlung p. 49ff., Zahn, Marcell von Ankyra p. 54 richtig abgetrennt wird. Conybeare selbst nimmt es in dem ersten Abschnitt seines zweiten Aufsatzes denn auch ausdrücklich zurück. Trotzdem hält er die Behauptungen seiner ersten Abhandlung über Verfasser und Abfassungszeit von C. Marc. fest und versucht sie durch die genauere Darlegung einer Reihe von Gründen, die in dem ersten Aufsatz nur flüchtig berührt waren, sicher zu stellen.

In den Abschnitten II—V legt er einleitend dar, daß der nach dem Konzil von Nicaea geschriebene Brief des Euseb von Caesarea an seine Gemeinde interpoliert sei. Erst die antiochenische Synode von 341 biete in ihrer zweiten Formel (bei Athan. de Synod. 23) die Worte: καθὼς καὶ ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς διετάξατο τοῖς μαθηταῖς λέγων· πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη, βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος· δηλονότι πατρὸς

ἀληθῶς πατρὸς ὄντος, υἱοῦ δὲ ἀληθῶς υἱοῦ ὄντος, τοῦ δὲ ἁγίου πνεύματος ἀληθῶς ἁγίου πνεύματος ὄντος.[1] So gut die Worte hier in den Zusammenhang des Glaubensbekenntnisses paßten, und so sicher sie hier Original seien, so schlecht paßten sie in den Text des nach dem Brief des Euseb nach Caesarea von ihm zu Nicaea vorgelegten Credo; denn während die antiochenische Formel in ihrem zweiten Gliede den Sohn nenne, nenne die eusebianische den λόγος; und das mit Recht; denn auch die Theologie des Euseb habe es mit dem λόγος nicht dem Sohn zu tun; sie lehre auch nach dem Urteil ihrer Zeitgenossen zwei nicht drei οὐσίαι; die Einmischung der trinitarischen Formel sei unangebracht. Hinzu komme, daß die zitierten Worte offenbar arianisches Schibboleth gewesen seien; eine Formel, die sie enthalten hätte, würden die nicaenischen Väter und unter ihnen besonders Athanasius, Eustathius und Marcell nie gebilligt haben; und doch versichere Euseb, daß die Synode an seiner Formel nichts auszusetzen gefunden habe. Man müsse annehmen, daß der betreffende Abschnitt in das Glaubensbekenntnis des Euseb von arianischer Seite interpoliert sei; das mache um so weniger Schwierigkeiten, als Sokrates und Sozomenos den Brief des Euseb offenbar aus der Synagoge des Arianers Sabinos, einer in solchen Dingen unzuverlässigen Quelle, entnommen hätten. Es sei beachtenswert, daß Athanasius, wo er de decr. Nic. syn. 3 auf den Brief des Euseb zu sprechen komme, mit keiner Silbe auf die anstößigen Worte anspiele; hätte er sie gelesen, so hätte er sie auch bestreiten müssen.

Diese Argumentation ist wenig stichhaltig. Conybeare bedenkt zunächst nicht, daß wir es in dem von Euseb zu Nicaea vorgelegten Bekenntnis nicht mit einem freien Ausdruck der persönlichsten theologischen Überzeugungen des Euseb zu tun haben; wir haben ein Glaubensbekenntnis vor uns, und dieses pflegt altkirchlicher Sitte gemäß drei- nicht zweiteilig zu sein: in unserm Fall lautet es (bei Athanasius im Anhang zu de decretis): πιστεύομεν εἰς ἕνα θεὸν . . . καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν . . . πιστεύομεν δὲ καὶ εἰς ἓν πνεῦμα ἅγιον; die trinitarisch orientierte Schlußklausel paßt zu einer solchen Formel auf jeden Fall, mag in ihrem zweiten Gliede nun von dem υἱός oder dem λόγος die Rede sein. Sodann ist die Behauptung, daß die angeblich interpolierten Worte arianisches Schibboleth gewesen seien, mindestens unbewiesen: gerade die antiochenische Formel, in der sie nach Conybeare

[1] So nach dem Text des Athanasius. Conybeare 251 zitiert nach Sokr. II, 10; der Text weicht in unwesentlichen Punkten ab: Sokrates pflegt es mit dem Wortlaut der von ihm wiedergegebenen Aktenstücke nicht besonders genau zu nehmen.

Original sind, wendet sich vom Standpunkt des Traditionalismus aus zum Schluß deutlich gegen die Arianer, wenn sie sagt: καὶ εἴ τις λέγει τὸν υἱὸν κτίσμα ὡς ἓν τῶν κτισμάτων, ἢ γέννημα ὡς ἓν τῶν γεννημάτων, ἢ ποίημα, ὡς ἓν τῶν ποιημάτων, καὶ μὴ ὡς αἱ θεῖαι γραφαὶ παραδέδωκαν, τῶν προειρημένων ἕκαστον ἀφ' ἑκάστου (?)· ἢ εἴ τι ἄλλο διδάσκει, ἢ εὐαγγελίζεται, παρ' ὃ παρελάβομεν, ἀνάθεμα ἔστω. Die die Selbständigkeit und Wahrheit des Vaters, des Sohnes und des hl. Geistes betonenden Worte wollen kaum mehr wie gegen den im Orient so gefürchteten Sabellianismus Front machen. Daß die nicaenische Synode ein Glaubensbekenntnis, das sie enthielt, wie das des Euseb von Nicomedien, hätte zurückweisen müssen, kann in keiner Weise gesagt werden: sie stand nicht auf dem Boden des allerdings von ihr selbst zum Stichwort des Glaubens erhobenen ὁμοούσιος. Am wenigsten aber kann Eusebs Zeugnis, daß die Synode das Bekenntnis gut geheißen habe, in der Weise wie Conybeare es will verwertet werden. Wer die gewundene Art des Briefes des Euseb an seine Gemeinde überdenkt, und insonderheit die eigentümliche Art, in der die nicaenische Formel mit der von ihm selbst proponierten verbunden wird, beachtet, wird nicht erwarten, daß sich Euseb verpflichtet gefühlt hätte, es seiner Gemeinde mitzuteilen, wenn dieser oder jener Bischof an seinem Glaubensbekenntnis Anstoß genommen hätte. Die Vermutung Conybeares schließlich, daß die Interpolation auf Sabinos zurückgehe, scheitert daran, daß die verdächtigten Worte sich schon in dem Texte finden, der Athanasius vorgelegen hat; die Überlegungen, die Conybeare zu de decr. 3 anstellt, können gegen die Tatsache nicht aufkommen, daß der von den Athanasiushss. im Anhang zu de decretis gebotene Text des Briefes mit dem bei Sokrates überlieferten identisch ist. Die Annahme, daß die Athanasiusüberlieferung (der Brief ist von Athanasius selbst de decretis beigegeben worden) aus Sabinos oder Sokrates interpoliert sei, ist nicht zu diskutieren. Wir werden uns hineinfinden müssen, daß Euseb sowohl in diesem Brief, wie in der Theophanie p. 177, 2 ff. (ed. Greßmann) und eventuell auch in contra Marc. Kenntnis des trinitarischen Taufbefehls verrät.

In den Abschnitten VI—IX beschäftigt sich Conybeare vornehmlich mit dem Anfang des zweiten Buches contra Marcellum: τὴν τοῦ Γαλάτου πίστιν ἢ καὶ μᾶλλον τὴν ἀπιστίαν, τὴν εἰς τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, καιρὸς ἤδη καλεῖ μετὰ τὴν ἔκθεσιν τῶν ὑπ' αὐτοῦ διαβληθέντων εἰς φῶς ἀγαγεῖν, καὶ τὴν χρόνοις μακροῖς ἐνδομυχήσασαν τῷ ἀνδρὶ κακοδοξίαν βραχὺ περιελθόντας τοῦ τῆς ἐπιστολῆς προσχήματος ἀπογυμνῶσαι, δεῖξαί τε τοῖς πᾶσιν διὰ τῆς τῶν αὐτοῦ φωνῶν μαρτυρίας οἷός τις ὢν τῆς Χριστοῦ

καθηγεῖτο ἐκκλησίας ἄνθρωπος κτλ. Conybeare will unter der hier erwähnten ἐπιστολή den von ihm auf 340 datierten schon oben erwähnten Brief des Marcell an Julius von Rom verstehen. Er meint vor 340, wo die römische Synode Marcell zur Kommunion zugelassen habe, sei es überhaupt nicht nötig gewesen, die Beschlüsse von Konstantinopel zu verteidigen. Die Partei, die Marcell mit Unrecht verurteilt glaube, und gegen die Euseb nach p. 56A schreibe, seien eben Julius und die römischen Bischöfe. Die Worte τὴν χρόνοις μακροῖς ἐνδομυχήσασαν τῷ ἀνδρὶ κακοδοξίαν spielten auf die Worte des Julius an im Briefe an Danius, Phlakillus und die andern Häupter der antiochenischen Synode (= Athanasius: Apol. c. Ar. 32) καὶ οὐ νῦν ταῦτα πεφρονηκέναι διαβεβαιώσατο, ἀλλὰ καὶ ἔκπαλαι.

Der hier versuchte Beweis zerschellt, sobald man die das zweite Buch einleitenden Worte in den Zusammenhang der Gesamtdisposition der zwei Bücher einreiht. Sie wollen von Anfang bis zu Ende sich mit dem einen Werk auseinandersetzen, das Marcell nach p. 1 A einzig geschrieben hat und tun dies, indem sie einleitend (Buch I, Kap. 1—3) ausführen, daß Marcell von der hl. Schrift überhaupt nichts verstehe und sodann 1) (Buch I, Kap. 4) auf die Verläumdungen des Marcell und 2) (Buch II) auf die Irrlehre des Marcell an der Hand eben dieses einen Werkes eingehen; dem das zweite Buch einleitenden Satz entspricht sogar in der Form der Kap. 3 des ersten Buches (p. 18 C) abschließende Satz: τούτων ἡμῖν εἰρημένων εἰς ἀπόδειξιν τοῦ μηδὲ ταῖς θείαις γραφαῖς ὃν χρὴ τρόπον ἐντετυχηκέναι τὸν ἄνδρα, καλεῖ δὴ καιρὸς καὶ τὴν οὐχ ὑγιῆ τῆς πίστεως αὐτοῦ δόξαν ἐπισκέψασθαι, ὡς ἐναντία δοξάζων τῇ ἐκκλησιαστικῇ διδασκαλίᾳ αὐτήν τε καὶ τοὺς προεστῶτας αὐτῆς διέβαλλεν. Die ohne jede genauere Bestimmung im Anfang des zweiten Buches zitierte ἐπιστολή muß im engsten Zusammenhang mit dem σύγγραμμα stehen; sie kann um so weniger der Brief an Julius sein, als im folgenden in keiner Weise auf diesen Brief Bezug genommen wird. Der Anklang der Worte τὴν χρόνοις μακροῖς ἐνδομυχήσασαν τῷ ἀνδρὶ κακοδοξίαν an den Brief an Danius ist viel zu unbestimmt, um an diesem Resultat etwas ändern zu können.

Schwieriger ist zu bestimmen, in welcher Weise sich die ἐπιστολή zu dem σύγγραμμα verhält. Wenn, wie Zahn a. a. O. p. 46 anzunehmen scheint, das Buch des Marcell ein gesondertes Dedikationsschreiben an den Kaiser gehabt hat, so würde man zunächst an dieses zu denken geneigt sein. Aber die Existenz eines solchen „Dedikationsschreibens" ist nicht gesichert ja sogar unwahrscheinlich; die πολλὰ βασιλέως ἐγκώμια,

die man am ersten in ihm vermuten würde, verweist c. Marc. II, p. 55 D in das σύγγραμα selbst. Es macht den Eindruck, als ob Dedikationsschreiben und σύγγραμμα eine literarische Einheit gebildet hätten; denn das σύγγραμμα war, worauf Conybeare 255 f. mit Recht hinweist, auf jeden Fall selbst in Briefform abgefaßt. Wahrscheinlich besteht die von Conybeare p. 255 zurückgewiesene Meinung zu Recht, daß die ἐπιστολή nichts anderes wie das σύγγραμμα selbst ist: es wird in diesem Ausdruck seiner literarischen Form nach bezeichnet, ähnlich wie z. B. des Athanasius Abhandlung κατὰ τῶν λεγόντων ὅτι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον κτίσμα ἐστίν in Handschriften und Drucken als ἐπιστολὴ πρὸς Σεραπίωνα τὸν ἐπίσκοπον erscheint.

Ein Grund contra Marcellum so spät wie Conybeare will zu datieren, bestände somit vorläufig nicht; denn die Behauptung, daß es vor 340 nicht notwendig gewesen sei, die Beschlüsse von Konstantinopel zu verteidigen, und daß unser Buch sich eben gegen die römische Synode richte, entbehrt jeder Begründung. Marcells Freunde sind bereits früh und eifrig für ihn an der Arbeit gewesen; schon 337 oder 338 haben sie erreicht, daß er wieder in sein Bistum zurückkehren durfte.[1]

Aber Conybeare hat noch einen zweiten wie er sagt entscheidenden Beweis gegen die Abfassung vor 341. In seinem zehnten Abschnitt verweist er auf p. 20B: μετὰ ταῦτα μικρὸν προελθὼν οὐ τὸν Ἀστέριον μόνον, ἀλλὰ καὶ τὸν μέγαν Εὐσέβιον, οὗ τῆς ἐπισκοπῆς πλεῖσται καὶ διαφανεῖς ἐπαρχίαι τε καὶ πόλεις μετεποιήθησαν, κακῶς ἀγορεύει. Diese Worte können nach Conybeare erst längere Zeit nach der Übersiedelung des Euseb nach Konstantinopel geschrieben sein; voll verständlich sollen sie erst nach dem Tod des Euseb sein. Sonst müßte an Stelle des Aorist (μετεποιήθησαν), meint Conybeare, das Perfektum stehen.

Ich muß gestehen, daß ich diesen Grund nicht ganz verstehe; der Aorist will mir auch unmittelbar nach der Übernahme des neuen Bistums durchaus am Platze erscheinen. Im übrigen kennen wir den genauen Zeitpunkt der Übersiedelung des Euseb nicht; 338/39 erscheint sie als vollendete Tatsache.[2]

In den Abschnitten XI—XIV bringt Conybeare vier weitere Gründe gegen die Abfassung von c. Marc. durch Euseb von Caesarea: 1) Euseb v. Caesarea würde nie, wie dies p. 20 B geschieht, seinen Rivalen und Namensvetter von Nicomedien als ὁ μέγας bezeichnet haben. Sonst ignoriere er ihn völlig, auch in der nach der gewöhnlichen Annahme mit

[1] Vgl. Zahn a. a. O. 64 ff. und Loofs RE3 XII 262.

[2] Vgl. Loofs RE3 V, 620.

c. Marc. gleichzeitigen Schrift de vita Constantini. 2) p. 55 D werde Konstantinopel ἡ βαϲιλικὴ πόλιϲ genannt, in der vita werde es des öfteren als die ἐπώνυμοϲ πόλιϲ oder ähnlich bezeichnet; die βαϲιλεύουϲα πόλιϲ sei dort Rom. 3) Zwar wäre es an und für sich möglich, daß Euseb einmal von der ἁγία καὶ μακαρία καὶ μυϲτικὴ τριάϲ spräche, aber daß dieser Ausdruck wie in contra Marcellum im Anschluß an Matth. 28, 19 gebraucht werde, sei uneusebianisch. 4) Die Zurückweisung des Marcell sei zugleich eine Verteidigung des Asterius. Euseb habe kein Interesse gehabt, einen Mann zu verteidigen, dem er im Psalmenkommentar das Prädikat ὁ Ἀρειανόϲ beilege. Auffallend sei auch, daß Marcell in der vita Constantini nicht genannt werde; man würde dies erwarten, wenn Euseb gleichzeitig gegen ihn geschrieben hätte.

Zu diesen vier Punkten ist zu bemerken: 1) daß Euseb von Nicomedien Rivale des Euseb von Caesarea gewesen sei, ist kaum zu beweisen; daß er in der vita Constantini nicht erwähnt wird, kann bei dem panegyrischen Charakter dieser Schrift[1] nicht sehr auffallen; er war einer der Hauptführer im arianischen Streit, und es ist bekannt, daß der Euseb der vita diesen Streit als möglichst unbedeutend hinzustellen sucht. Der Panegyriker Euseb und der Dogmatiker dürfen nicht ohne weiteres gegen einander ausgespielt werden. 2) Die verschiedene Bezeichnung Konstantinopels in der vita und in contra Marcellum könnte höchstens dann zu Zweifeln an der Echtheit der letzteren Schrift Anlaß geben, wenn Konstantinopel hier durchweg βαϲιλικὴ πόλιϲ, dort durchweg ἐπώνυμοϲ πόλιϲ genannt würde. Tatsächlich wird aber Konstantinopel in contra Marcellum überhaupt nur ein einziges Mal erwähnt; von einem verschiedenen Sprachgebrauch kann da nicht die Rede sein. 3) Dieser Punkt erledigt sich auf Grund des zu Abschnitt I Gesagten. 4) Daß contra Marcellum eine Verteidigung des Asterius sei, läßt sich nicht ohne weiteres behaupten; auch ist es noch sehr die Frage, ob nicht das Interesse Eusebs, Marcell der Häresie zu überführen, groß genug hätte sein können, um ihn im Notfall auch zum Verteidiger des Asterius zu machen. Vor allem aber stammen, wenn nicht alles täuscht, die von Conybeare herangezogenen Worte, Ἀϲτέριοϲ δὲ ὁ ἀρειανὸϲ οὕτωϲ τὸν ψαλμὸν ἐξηγήϲατο gar nicht von Euseb. Sie finden sich zwar in den Ausgaben seines Psalmenkommentars am Schluß der Erklärung des vierten Psalms, aber unter sehr eigentümlichen Umständen: Euseb erklärt (Migne XXIII, 101—112) den Psalm vom ersten bis zum letzten Vers; er schließt

[1] Vgl. Heikel in den Prolegomena zu seiner Ausgabe XLVff.

die Erklärung deutlich mit den Worten ab Σημείωϲαι δὲ κἀνταῦθα τὰϲ ἐπὶ τοῖϲ διαψάλμαϲι διαϲτολάϲ, ἤτοι τῆϲ διανοίαϲ ἐναλλαγὴν παριϲτώϲαϲ ἢ τάχα μεταβολὴν τοῦ μέλουϲ ἐναλλάττοντοϲ ἢ τὸν ῥυθμόν, und dann fährt der Text ganz unvermittelt fort Ἀϲτέριοϲ δὲ ὁ ἀρειανὸϲ οὕτωϲ τὸν ψαλμὸν ἐξηγήϲατο, worauf eine völlig neue Erklärung der ersten drei Verse des Psalms folgt; Euseb kommt nicht wieder zu Wort. Es bedarf nur eines Blickes in die Noten des Herausgebers Montfaucon um den sofort aufsteigenden Verdacht zu bestätigen, daß dieser letzte Abschnitt mit Euseb gar nichts zu tun hat, sondern ein selbständiges Asteriusfragment ist. Montfaucon sagt von dem Passus: *Haec in codice Taurinensi ab amanuense adiuncta sunt, nec habentur in aliis mss.* Der Taurinensis muß aus einer Catenenhandschrift excerpiert sein. — Daß, worauf Conybeare noch hinweist, Marcell in der vita Constantini nicht erwähnt wird, kann ebenso wenig wie die Übergehung des Euseb in dieser Schrift gegen die Echtheit von contra Marcellum ernstlich ins Gewicht fallen.

In den Abschnitten XV—XVIII bringt Conybeare noch einen letzten Grund gegen die Annahme, daß c. Marc. von Euseb von Caesarea geschrieben sei: der Verfasser spricht des öfteren von Eusebius Pamphili in der dritten Person. Conybeare hofft im Interesse des Ansehens der patristischen Wissenschaft, daß angesichts dieses Argumentes in Zukunft niemand mehr c. Marc. Eusebius Pamphili zuschreiben wird.

Und in der Tat erscheint dieser Grund auf den ersten Blick durchschlagend. Aber der Schein trügt: wer die von Conybeare und Harnack a. a. O. gesammelten Stellen genauer prüft, wird sich doch dem Urteil Harnacks anschließen, daß auch dies kein ausreichender Beweis dafür ist, daß Eusebius nicht der Verfasser der Schrift ist. In allen handelt es sich um die Zurückweisung von Angriffen, die Marcell gegen Euseb und seine Freunde gerichtet hat; daß Euseb sich hierbei so sehr selbst objektiviert, daß er von sich wie von einem dritten spricht, ist nicht undenkbar.[1]

Damit sind die Gründe, die Conybeare gegen Euseb von Caesarea als Verfasser von c. Marc. und für eine Datierung der Schrift nach Herbst 340 genauer ausgeführt hat, erschöpft. Denn einen weiteren, die

[1] Um am Lebenden zu demonstrieren, so schreibt z. B. K. Krumbacher, Kultur der Gegenwart I. 8, obwohl er S. 283 von sich in der ersten Person gesprochen hat, S. 285: „Eine Gesamtausgabe (nämlich der Lieder des Romanos) wird seit 20 Jahren vorbereitet von K. Krumbacher“, und 5 Zeilen später: „Die Übersetzung der ersten Strophe ist von mir, die der zweiten von J. L. Jacobi“.

angebliche stilistische Differenz zwischen unserm Werk und den echten Schriften Eusebs, deutet er ohne jeden Beleg nur kurz an. Vor dem Erscheinen von E. Klostermanns Ausgabe ist ihn zu diskutieren nicht möglich. Daß er trotz allem hier ausgeführten für Conybeares These entscheidet, glaube ich um so weniger, als Conybeare selbst zugesteht, daß Argumente aus dem Stil leicht täuschen.

Contra Marcellum ist nach wie vor auf Grund der über die Entstehungsgeschichte der Schrift berichtenden Notizen am Ende des zweiten Buches zu datieren. Sie verraten keine Kenntnis von der Wiedereinsetzung Marcells im Jahre 338, sie wissen noch weniger etwas von der zweiten Konstantinopeler Verurteilung des Jahres 338/39, sie berühren mit keinem Wort die Vorgänge der römischen Synode von 341; sie nehmen nur auf die Verurteilung von 336 Bezug. Contra Marcellum ist demnach aller Wahrscheinlichkeit nach vor 338 geschrieben: es will den Rechtsspruch der Konstantinopeler Synode von 336 gegen die Bewegung verteidigen, die zur schließlichen Rückkehr Marcells führte.

Dann aber kann es unmöglich Euseb von Emesa zum Verfasser haben; denn sein Verfasser ist (das zeigt besonders die Art, wie er p. 55D von seinen συλλειτουργοί spricht) Bischof; Euseb von Emesa ist erst 341 zum Bischof gewählt worden.[1] Wohl aber paßt alles auf das beste, sobald wir mit der Tradition bei dem Euseb von contra Marcellum an Euseb von Caesarea denken; er zählte nach Athanasius Apol. c. Ar. 87 mit zu denen, die auf des Kaisers Geheiß von Tyrus nach Konstantinopel eilten und dort Marcell verurteilten.

Nach alle dem kann ich Conybeares Aufsatz in keiner Weise zustimmen und habe contra Marcellum auch in einer Abhandlung über das Syntagma des Gelasius Cyzicenus, die kürzlich im Rheinischen Museum LX 594ff. LXI 34ff. erschienen ist, als ein echtes Werk des Euseb von Caesarea benutzt. Ich verweise auf sie, da sie geeignet ist, das hier Gesagte von andern Gesichtspunkten aus zu bestätigen.

---

[1] Vgl. z. B. G. Krüger RE3 V, 618.

[Abgeschlossen am 6. Februar 1906.]

Les conséquences du vrai sens de ΙΛΑΣΤΗΡΙΟΝ.

Par **C. Bruston**, Montauban.

On doit être très reconnaissant à M. Deissmann d'avoir pris la peine de réunir tous les textes où se trouvent les mots ἱλαστήριος et ἱλαστήριον. Il en résulte clairement que dans Rom III, 25, ἱλαστήριον ne peut guère être un adjectif, comme on l'a cru quelquefois, mais doit être un substantif, et que ce substantif ne signifie pas (en tout cas, pas nécessairement ni même habituellement) une *victime* propitiatoire, mais plutôt une *offrande* (ἀνάθημα) propitiatoire ou expiatoire, offerte à la Divinité.

S'il en est ainsi, cette offrande (la personne de Jésus) fut offerte par Jésus lui-même à Dieu. De sorte que, sans être exprimée explicitement par le mot ἱλαστήριον, l'idée de θυσία y est ici *implicitement* contenue, — ce qui résulte aussi du contexte, surtout des mots ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι.

Du sens de ἱλαστήριον ainsi déterminé résultent plusieurs conséquences importantes, que M. Deissmann semble n'avoir pas entrevues, mais qu'il me paraît difficile de n'en pas tirer logiquement.

1. D'abord, puisqu'un ἱλαστήριον est une *offrande faite à Dieu par des hommes*, il est impossible que Paul ait voulu dire que *Dieu avait exposé* Jésus-Christ *aux hommes* comme ἱλαστήριον. Une telle idée serait en contradiction directe avec la notion même de ἱλαστήριον.

Προέθετο n'a donc pas ici le sens *local*, qu'on lui donne souvent, adopté par M. Deissmann lui-même, mais le sens *temporel*, confirmé d'ailleurs par l'usage qu'en fait l'apôtre (Eph I, 9; Rom I, 13). C'est en vertu de la πρόθεσις divine (Rom VIII, 28; IX, 11; Eph I, 11; III, 11 etc.) que J.-C. a été plus tard ἱλαστήριον. Tant de textes parallèles ne permettent pas d'en douter.

2. Observons ensuite que si les mots ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι ont été rattachés à ce qui les précède immédiatement, c'est vraisemblablement parce qu'on *supposait* que ἱλαστήριον renfermait l'idée d'une victime

immolée, sanglante. Puisqu'il n'en est rien, il n'y a aucune raison de considérer ces 4 mots comme faisant partie du membre de phrase relatif ὃν προέθετο κτλ. Il est beaucoup plus naturel, au contraire, d'en faire la reprise explicative de ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. Que l'ἀπολύτρωσις qui est en *J.-C.* soit aussi, spécialement, *en son sang*, c'est là une idée très fréquente,[1] tandis que l'idée que J.-C. est ἱλαστήριον en son sang, déjà assez forcée, obscure et invraisemblable en elle-même, le paraît d'autant plus maintenant que nous savons qu'un ἱλαστήριον n'était pas un sacrifice sanglant.

La proposition relative ὃν προέθετο ὁ Θεὸς ἱλ. διὰ πίστεως signifie donc simplement que Dieu avait jadis (de toute éternité) décidé que J.-C. serait un jour un ἱλ. par le moyen de la foi. En fait, il a été aussi une victime sanglante; mais cette idée exprimée dans la phrase principale, ne l'est pas dans la proposition relative.

3. Il résulte de cette construction que toute la suite de la phrase: εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ κτλ. ne dépend pas de la proposition relative ὃν προέθετο ὁ θεὸς κτλ., qui serait alors démesurément longue et confuse, mais du début de la phrase principale: δικαιούμενοι δωρεὰν κτλ. ou plutôt de τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χ. Ἰησοῦ. La délivrance qui est en J.-C., dans son sang *à lui* (remarquez la place du pronom), et non dans celui des animaux, comme sous l'ancienne alliance, eut pour but, dans la pensée de Dieu, „la manifestation de sa justice“ (εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ). Comment cela?

Ceux qui pensent (comme M. Deissmann) que „la δικαιοσύνη θεοῦ, dans les 4 passages où elle est mentionnée (au début de l'épître) n'est pas un attribut de Dieu, mais la justice accordée par Dieu au croyant, par grâce et en Christ“ auraient vraisemblablement quelque peine à l'expliquer. Car de ce que Dieu délivre (ἀπολύτρωσις) les hommes de la condamnation et de la mort éternelle, il n'en résulte pas nécessairement qu'il veuille leur communiquer sa justice propre; et une telle communication de la justice divine pourrait difficilement être appelée „la *manifestation* de la justice de Dieu.“ Pour être *manifestée*, en effet, il faut qu'une chose *existe* et qu'elle ait été *cachée* au moins pendant quelque temps. Or une telle justice *n'existait* pas parmi les hommes; elle ne pouvait donc être ni *cachée* ni plus tard *manifestée*. Elle aurait pu être *donnée*, *communiquée* aux hommes, aux croyants, mais elle ne pouvait pas leur être *manifestée*. La justice de Dieu, au contraire, existait, naturellement,

[1] Eph I, 7, Apoc I, 5. V, 9; 1 Pier I, 18s.; Hebr IX, 12ss.; Rom V, 9; 1 Jean I, 7 etc.

de toute éternité. Seulement, elle était *cachée* jusqu'à ce qu'enfin elle a été *manifestée* dans l'évangile.

La δικαιοσύνη Θεοῦ ne peut donc pas être une qualité communiquée aux hommes par Dieu. Partout et toujours dans l'Ancien et dans le Noveau T., c'est un *attribut de Dieu.* Ce qui le prouve, outre l'usage constant de cette locution, c'est qu'elle est ici en antithèse avec *la colère de Dieu.* Avant la venue de J.-C. c'était *la colère de Dieu* qui *se manifestait* du ciel contre les injustices des hommes (I, 18), et par conséquent sa justice était cachée; mais maintenant dans l'évangile ce qui *a été manifesté,* ce qui *se manifeste* encore, c'est *la justice de Dieu* (I, 17. III, 21, 25 et 26) et non plus sa colère. Dans ces 4 textes il est de toute évidence que δικαιοσύνη Θεοῦ a partout le même sens et que c'est un attribut divin, qui est *le contraire de la colère.*

Mais quand on sait que dans l'AT. *la justice de Dieu* est constamment mise en parallèle avec son salut, *sa miséricorde* etc., il n'y a pas lieu de s'en étonner; au contraire!

Ps XCVIII, 2 et 3: Ἐγνώρισε Κύριος τὸ σωτήριον αὐτοῦ, ἐναντίον τῶν ἐθνῶν ἀπεκάλυψε τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ. Ἐμνήσθη τοῦ ἐλέους αὐτοῦ κτλ. LXXXIX, 17 et 18: Ἐν τῇ δικαιοσύνῃ σου = ἐν τῇ εὐδοκίᾳ σου. Isaïe LI, 5 ss.: Ἐγγίζει ταχὺ ἡ δικαιοσύνη μου, καὶ ἐξελεύσεται ὡς φῶς τὸ σωτήριόν μου, κτλ. LVI, 1: ἤγγικε τὸ σωτήριόν μου παραγίνεσθαι, καὶ τὸ ἔλεός μου ἀποκαλυφθῆναι.

On voit le rapport étroit qui existe entre ces passages et ceux de l'épître aux Romains. Cf. aussi Ps CIII, 17. XXIV, 5. XXXVI, 7. 11. XL, 11. LXXI, 2, 15 ss. etc. etc. Isaïe XLV, 8, 19. XLVI, 13. LIX, 17 etc.

C'est au point que les LXX ont parfois traduit par δικαιοσύνη l'hébreu חסד *bonté,* רחמים *compassion* etc. (Gen XIX, 19; Ex XXXIV, 7; Dan IX, 9. 13).[1]

Enfin, dans la Sapience du Siracide, nous voyons par le texte hébreu retrouvé récemment que ἐλεημοσύνη est la traduction ordinaire de צדקה.[2]

Il faut donc perdre l'habitude que nous avons d'identifier la justice de Dieu avec sa sévérité ou sa colère: dans le langage biblique elle en est précisément *l'opposé.*

4. Avant de continuer le développement de sa pensée, l'apôtre revient en arrière, sur le temps passé: il réfléchit que l'ἀπολύτρωσις en J.-C. n'a pas eu seulement pour but (εἰς ou πρός) la manifestation de la

[1] V. *Revue de théologie* de Montauban 1900, p. 299 ss. (La manifestation de la justice de Dieu dans l'évangile, par C. Bruston.)

[2] Sir. III, 14, 30. VII, 10. XII, 3 etc.

justice de Dieu dans le temps présent, mais qu'elle a aussi eu pour *cause finale* (διά avec l'acc.) l'oubli volontaire (πάρεςιν) dont Dieu, dans son support, a usé à l'égard des péchés commis précédemment: διὰ τὴν πάρεςιν τῶν . . .

Entre εἰς et πρός, διά ne peut indiquer qu'une cause finale ou un but, comme dans IV, 25 et ailleurs. Le parallélisme qui existe entre la πάρεςις τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων et l'ἔνδειξις τῆς δικαιοςύνης αὐτοῦ ἐν τῷ νῦν καιρῷ ne permet pas non plus de supposer que διά ait ici un sens tout différent de celui de πρός. Enfin le sens de *cause efficiente* ou antérieure ne donne aucune idée intelligible dans le contexte, car à supposer que la πάρεςις fût antérieure à la manifestation de la justice de Dieu, il est clair qu'elle n'en est pas la cause. La seule cause en est l'ἀπολύτρωςις, avec la construction que nous avons adoptée (ou le décret divin ou Jésus ἱλαςτήριον, avec la construction ordinaire).

La πάρεςις τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων doit donc être considérée comme une conséquence de l'ἀπολύτρωςις, aussi bien que l'ἔνδειξις τῆς δικαιοςύνης αὐτοῦ. Il s'agit, non de ce que Dieu fit jadis, mais de ce qu'il a bien voulu faire *récemment*, en considération de l'ἀπολύτρωςις ou de l'œuvre de J.-C.: „dans son support" ou sa bonté (cf. II, 4), il a consenti à considérer comme non avenus les péchés des temps passés, ou à ὑπεριδεῖν τοὺς χρόνους τῆς ἀγνοίας (Act XVII, 30), — ce qui signifie à peu près la même chose.

5. Après cela, l'apôtre reprend la phrase commencée, en y remplaçant seulement la préposition par une préposition synonyme: πρὸς τὴν ἔνδειξιν τῆς δικαιοςύνης αὐτοῦ ἐν τῷ νῦν καιρῷ, pour la manifestation de sa justice (bonté) dans le temps présent (et à l'avenir, pour ceux qui croient en Jésus), εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίςτεως [Ἰηςοῦ].

Cette manifestation de sa justice pour le présent et l'avenir a pour but et pour résultat *que Dieu est juste* (!) . . . . C'est ainsi qu'on traduit ordinairement; mais quoi? Dieu n'était-il donc pas juste avant la venue de J.-C.? Qui oserait le soutenir? La rédemption en Christ ne peut pas avoir eu pour but de faire que Dieu soit ce qu'il était de toute éternité, ce qu'il est par nature et ne peut pas ne pas être.

Je considère δίκαιον comme une apposition à αὐτόν et je traduis: „pour que lui, (qui est) juste, soit *aussi* justifiant celui qui est de la foi [en Jésus]?[1]

---

[1] V. *Revue de théol.* de Montauban, 1900 (article cité).

Le but de la rédemption n'est pas que Dieu soit juste (cela est impossible), mais qu'il justifie (ou rende juste) aussi celui qui a la foi.

Et cela est assez naturel puisqu'il a voulu de tout temps que Jésus-Christ fût un ἱλαστήριον par la foi.

L'ἀπολύτρωσις a donc eu 2 conséquences, et même 3: 1° διὰ τὴν πάρεσιν . . . Voilà pour le passé.

2° πρὸς τὴν ἔνδειξιν . . . Voilà pour le présent et l'avenir.

3° εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν . . . δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως. Cette conclusion de la phrase (ou plutôt de la *protase*) répond aussi bien que possible au début: Δικαιούμενοι δωρεάν κτλ.

6. C'est qu'en effet ces 3 versets (24—26) ne peuvent pas être la continuation de la phrase du v. 23: „Car tous ont péché, et sont privés de la gloire de Dieu", vu que si *tous ont péché*, tous ne sont pas *justifiés gratuitement* etc., mais seulement ceux qui croient.

Le professeur Oltramare, de Genève (1881), a fort bien vu qu'avec le v. 24 commence une nouvelle phrase, dont l'apodose ne se trouve qu'au v. 27:

„Etant justifiés gratuitement etc., où donc est la glorification? Elle a été exclue."

Tous les détails des v. 24—26 montrent en effet que la justification est un don gratuit de Dieu par Christ et que par conséquent il n'y a pas lieu, pour ceux qui en sont l'objet, de se glorifier. Une telle tendance ou tentation a été exclue, non par la loi des œuvres, mais par celle de la foi, puisque (γάρ) l'homme est justifié par la foi seule (v. 27—30).

Je termine ici ces quelques remarques, qui n'ont nullement pour but d'épuiser la matière (ce qui serait difficile), mais seulement de compléter et de rectifier sur quelques points l'étude si intéressante et si importante de M. Deissmann, en en tirant les conséquences logiques.

[Abgeschlossen am 15. Januar 1906.]

Ein Bruchstück der Augustinischen Bibel.

Mitgeteilt von **Rudolf Sillib** in Heidelberg.

Gelegentlich des Umzuges der Heidelberger Universitätsbibliothek in ihren Neubau und der damit verbundenen Revisionsarbeit fand ich ein Büchlein, dessen Einband — war er doch mit uncialer Schrift bedeckt — meine Aufmerksamkeit sofort auf sich gelenkt hat. Der ziemlich lose um das Pappbändchen gelegte Pergamentumschlag war leicht von dem Büchlein zu lösen; auch auf der Innenseite erschien die Schrift in leidlich gutem Zustand. Möge es einem nicht theologisch Gebildeten zu gute gehalten werden, wenn er versucht, seiner Freude an dem Fund durch die Veröffentlichung eines zwar kleinen, aber bemerkenswerten und beweiskräftigen Bruchstückes eines alten lateinischen Bibeltextes hier Ausdruck zu verleihen.

Unser Text steht auf der oberen Hälfte eines mittelstarken, ungleichmäßig abgeschnittenen Pergamentblattes von 14,5 cm mittlerer Höhe und 19,5 cm mittlerer Breite; die untere abgeschnittene Hälfte dürfte nach dem verlorenen Text zu schließen genau ebenso groß gewesen sein wie die obere, so daß die Höhe des ganzen Blattes mit Hinzurechnung des vollen Randes mindestens 30—33 cm, die Breite mindestens 22 cm betragen hat. Die Seiten sind mit scharfem Griffel liniiert, mit zwei Spalten beschrieben, die jeweils links und rechts durch zwei senkrechte Linien begrenzt sind. Die Spalte scheint nach den je 12 erhaltenen Zeilen unter Berücksichtigung des oben Gesagten 24 Zeilen gezählt zu haben. Die unciale Schrift ist mit kräftig brauner Tinte geschrieben und steht auf der Linie; die Buchstaben sind leicht und frei hingeschrieben und verlassen mehrmals die Linie; auch einige Schreibfehler sind vorhanden. Auf Spalte 1 Zeile 4 ist qui korrigiert, auf Spalte 3 Zeile 10 das auf Rasur stehende constituuntur, beides von späterer Hand. Außer den frühe gebräuchlichen Abkürzungen für Jesus Christus und dominus finden sich keine weiteren; das am Schluß der

Zeile 11 der Spalte 2 verbundene us ist ebenso wie das am Schluß der Zeile 10 der Spalte 3 verbundene ur nicht als Abkürzung, vielmehr deutlich als Ligatur zu nehmen. Die per cola et commata geschriebene Handschrift dürfte noch ins 6. Jahrhundert gesetzt werden. Die Tatsache, daß unciale Handschriften zumal in Fragmenten der Untersuchung am schwersten zugänglich sind und einige Zweifel an der Richtigkeit meiner Altersbestimmung haben mich veranlaßt, die Autorität Herrn Prof. L. Traubes in München anzurufen. Seiner Güte verdanke ich die Bestätigung meiner Annahme mit der Begründung, karolingische oder angelsächsische Nachahmung (saec. VII/VIII) liege nicht vor, vielmehr ältere Schule und Tradition. Doch spreche die Dicke des Pergaments und die Art der Spaltenbegrenzung gegen die Annahme höheren Alters (als saec. VI), auch die Schreibweise e für ae und namentlich auch die Form des a. Neben der Abkürzung dn̄m̄ das ausgeschriebene nostrum stimme gut zu saec. VI.

Zu dem folgenden Texte ist zu bemerken, daß das von mir in ( ) Gesetzte auf Kapitel- bezw. Spalten-, Vers- und Zeilenzahlen hinweist, [ ] Ergänzungen bezeichnen.

[ad] Romanos (V)

(1)

(1) (14) ue[run]t
in similitudine[m]
pr[ae]uaricatio
nis ade qui est
(5) forma futuri
(15) sed non sicut de
lictum ita et
donum
si enim unius de
(10) licto multi
mortui sunt
[mult]o magis

(2)

(1) (16) ex multis de
lictis in iusti
ficationem
(17) si enim in unius
(5) delicto mors
regnauit per
unum
multo magis
abundantia[m]
(10) gratiae et do
[n]ationis et ius
titie accipien[tes]

(3)

(1) (19) sicut enim [per in]
oboedi[entiam]
unius [hominis]
peccato[res con]
(5) [s]tituti [sunt]
mult[i]
ita et per [unius]

(4)

(1) nam
per Iesum Christum
dominum nostrum
(VI, 1) quid ergo dice
(5) mus
permanebimus
in peccato

	(3)		(4)
	oboeditio[nem]		ut gratia
	iusti		abundet
(10)	constituuntur	(10) (2)	absit
	multi		si enim mor[tui]
(20)	lex autem s[u]bin		sum[us peccato]

Der vorliegende Text gibt mit Lücken den Schluß des 5. und den Anfang des 6. Kapitels des Römerbriefes. Die Textvergleichung des ganzen Bruchstückes ist von Sabatier und erweitert von Rönsch bei seiner Edition des „Italafragments des Römer- und Galaterbriefs aus der Abtei Göttweig" (vgl. Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, Jahrg. 22, S. 224 ff.) verzeichnet. Angesichts der von Augustin und Hieronymus betonten latinorum interpretum infinita varietas hätte ich es nun nicht unternommen unser Bruchstück in diese einzureihen, wäre nicht eine Variante in der letzten erhaltenen Zeile so charakteristisch gewesen; ich kann mich darauf beschränken hier nur diese ausschlaggebende hervorzuheben. Alle bis jetzt erhaltenen lateinischen Bibelübersetzungen haben Kapitel 6, Vers 2 die Lesart: Absit: Qui enim mortui sumus peccato, quomodo adhuc vivemus in illo?, unsere dagegen das auffallende: Si enim mortui sumus. Zunächst könnte man an einen lapsus calami denken; wenige Verse vorher steht zweimal si enim, der Schreiber könnte sich also versehen haben. Glücklicherweise ist unsere Lesart aber durch zwei patristische Zitate bestätigt. Augustinus zitiert in Epist. CCXV genau unseren Text und im Enchiridion Kap. LII ihn ebenso nur mit Weglassung des enim. Auf diese Weise ist einmal die Echtheit des Augustinischen Zitates belegt und umgekehrt ergibt sich die Einordnung unseres Bruchstückes in das System der Handschriften des Neuen Testamentes von selbst, in die italische Revision der lateinischen von Augustin benutzten Bibelübersetzung. Ein weiterer Beitrag zur Rekonstruktion der Augustinischen Bibel ist hiermit gewonnen. Die von Augustinus seiner Itala nachgerühmte verborum tenacitas und perspicuitas sententiae bewährt sich freilich in unserem Fall kaum; dem allein überlieferten οἵτινες gegenüber ist si doch wohl die freiere Übersetzung als qui, wenn auch in der späteren Latinität si nicht mehr die ausschließlich konditionale Bedeutung hat wie im klassischen Latein. Oder sollte unser si auf eine nicht überlieferte griechische Lesart zurückgehen? Auf Grund unserer Variante ist unser Text zweifellos zu der Gruppe r der Bibelhandschriften zu zählen. Die namentlich durch Zieglers und auch Wölfflins verdienstvolle Untersuchungen über die

Freisinger Italafragmente erbrachten Resultate, wonach diese im Wesentlichen mit der von Augustin benutzten sogen. Itala übereinstimmen, werden wenn auch nur in bescheidenem Maße durch unseren Text erweitert.

Schließlich ist noch über die Geschichte des Handschriftenbruchstückes zu berichten. Das Büchlein, dessen Einband unser Pergament bildete, ist betitelt: Johannes Harlemius, Index biblicus, Antverpiae 1571 (auf dem Pergament mit Anonymi Index biblicus bezeichnet). Verschiedene handschriftliche Einträge auf Titel- und Vorsatzblatt geben Auskunft über die früheren Besitzer. Zunächst nennt sich ein Besitzer schon aus dem Erscheinungsjahr des Büchleins: Ex libris M. Andreae Taurelli sum 1571; alle zu Rat gezogenen biographischen Hülfsmittel haben mich aber in der Bestimmung dieser Persönlichkeit im Stich gelassen. Die Zeitangabe würde zu dem bekannten Philosophen und Mediziner Nicolaus Taurellus passen, der deutlich geschriebene Vorname Andreas zu dem in Bologna lebenden Professor gleichen Namens, dessen Wirksamkeit aber erst in die erste Hälfte des 17. Jahrhunderts fällt. Indessen scheint mir dieser erste Besitzer des Büchleins für die Provenienz des Pergamentumschlages nicht maßgebend zu sein; es dürfte erst im Jahre 1600, als es vom Benediktinerkloster Petershausen (extra muros Constantienses) erworben wurde, zu seinem Einband gelangt sein. Der hierauf weisende Eintrag lautet: Ad usum F. Petrhusianorum compactus a F. Jodoco emptus a R. P. Jacobo Renz Priore anno 1600; außerdem ist das Eigentum des Klosters mit der weiteren Bemerkung: Monasterii Petrusiani sum und dessen aufgestempelten Wappen bekräftigt. Petershausen blieb das Büchlein erhalten, bis es im Jahre 1827 mit der ganzen, übrigens nicht umfangreichen Klosterbibliothek zusammen mit der bedeutenden des Cisterzienserklosters Salem am Bodensee in den Besitz der Großherzoglichen Universitsbibliothek in Heidelberg gekommen ist. Daß der Einband deutschen Ursprungs ist, scheinen mir die Bünde, auf die der Index geheftet ist, zu beweisen: sie sind Pergamentstreifen einer deutschen Urkunde. Im Anschluß an die Annahme, der Einband sei in Petershausen gefertigt, mögen noch einige Bemerkungen über den vermutlichen Ursprung unseres Bruchstückes ausgesprochen werden. Nach dem Tridentinischen Konzil, wo die Vulgata zur kanonischen Ausgabe der Bibel erklärt wurde, ist zweifellos manche alte lateinische Übersetzung makuliert worden, man schätzte sie nur nach ihrem Pergamentwert und verwendete sie als willkommenes Einbandmaterial. So ist man auch in Petershausen verfahren. Entstanden kann aber hier

die Handschrift nicht sein, da das Kloster erst 983 von Bischof Gebhard II. von Konstanz gegründet wurde. Möglicherweise hat Petershausen die Handschrift von der benachbarten Klostergründung des heiligen Pirmin, der Benediktinerabtei Reichenau, erhalten, wie dies nachweisbar mit dem aus dem 10. Jahrhundert stammenden Sacramentarium Gregorianum der Fall ist. Eine alte Vulgata, der bekannte codex Augiensis, war auch ehemals Reichenauer Eigentum und ist einst wohl wie unsere Handschrift von Frankreich oder Italien aus in den Besitz dieses Klosters gelangt. So wäre wohl ein weiterer Erweis für die Verbreitung der Augustinischen Bibel auch in Deutschland erbracht; man wußte auch hier die Vorzüge der alten Übersetzung vor der Vulgata zu schätzen.

Meine Nachforschungen nach weiteren Bruchstücken unserer Handschrift an aus Petershausen stammenden Büchern und Handschriften sind bis jetzt leider ergebnislos geblieben, aber noch nicht abgeschlossen. Unser Bruchstück ist jetzt in die Reihe der Codices Heidelbergenses eingereiht und trägt die Nummer 369, 256.

[Abgeschlossen am 10. Februar 1906.]

Miszellen.

Zu Mt 26, 17ff. und Lc 22, 15ff.[1]

Wenn man annimmt, daß der Bericht unserer Synoptiker vom letzten Mahle Jesu in den Evangelien echt sei, und die historische Wahrheit enthalte, dann bietet das erste Fragment des Apolinarius ein unlösbares Rätsel: nur einige wenige besitzen um das Jahr 165 n. Chr. die historische Wahrheit; diese werden als ἀγνοοῦντες bezeichnet, und Apolinarius sagt von ihnen, daß sie in einen verzeihlichen Fehler gefallen sind; sie haben Belehrung nötig, — und bekommen dann von ihm den Bescheid, daß Jesus am 14. Nisan gelitten hat, „der anstatt des Lammes geopferte Sohn Gottes" usw. Das, sagt Apolinarius, ist die historische Wahrheit.

Dazu kommt, daß dies offenbar auch die älteste Tradition ist, und die am besten bezeugte, indem sie durch Paulus (vgl. Preuschen in der Zeitschr. f. neutest. Wissensch. 1904, 15), das Johannesevangelium, Justin, Clemens Alexandrinus, Hippolytus und die kleinasiatischen Gemeinden vertreten wird; ferner „spricht die astronomische Berechnung des Vollmondes nicht gegen diese Datierung, und der jüdische Festbrauch verlangt sie" (Preuschen a. a. O.). Die Erzählung aber vom Paschaessen Jesu und der Jünger tritt hier, um das Jahr 165 n. Chr., zum ersten Male in der historisch mit Sicherheit bestimmbaren Zeit auf.

Es fragt sich denn, was doch veranlaßt haben kann, daß man diese Geschichte vom Paschaessen erdichtete.

Ἐδιδάχθημεν, sagt Justin Apol. I, 66, τὴν δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ εὐχαριστηθεῖσαν τροφήν . . . ἐκείνου τοῦ σαρκοποιηθέντος Ἰησοῦ καὶ σάρκα καὶ αἷμα εἶναι.

Die Kirchenlehre seiner Zeit setzte also die Eucharistie in die engste Verbindung mit dem fleischgewordenen Logos, — nicht aber mit dem Paschamahle, dem Genuß des Paschalammes, (und auch nicht mit dem

[1] Vgl. mein „Abendmahl" S. 83, Anm. 1.

Opfer des großen Versöhnungstages). Vielmehr sagt Justin ausdrücklich, daß ἡ τῆς σεμιδάλεως προσφορά .... τύπος ἦν τοῦ ἄρτου τῆς εὐχαριστίας, ὃν εἰς ἀνάμνησιν τοῦ πάθους οὗ ἔπαθεν ... Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ κύριος ἡμῶν παρέδωκε ποιεῖν (Dial. 41). Die Opferung aber des Paschalammes war das Vorbild des Christus: τὸ μυστήριον οὖν τοῦ προβάτου, ὃ τὸ πάσχα θύειν ἐντέταλται ὁ θεός, τύπος ἦν τοῦ Χριστοῦ (Dial. 40).

Ferner sagt er Dial. 111: καὶ τοὺς ἐν Αἰγύπτῳ δὲ σωθέντας, ὅτε ἀπώλλυντο τὰ πρωτότοκα τῶν Αἰγυπτίων, τὸ τοῦ πάσχα ἐῤῥύσατο αἷμα· τὸ ἑκατέρωσε τῶν σταθμῶν καὶ τοῦ ὑπερθύρου χρισθέν. Ἦν γὰρ τὸ πάσχα ὁ Χριστός, ὁ τυθεὶς ὕστερον. Und hier hat man ohne Zweifel die Quelle der Erzählung der ἀγνοοῦντες von dem Paschaessen Jesu und der Jünger. Denn in dem Augenblick, als „das Paschalamm war Christus", und man in der Eucharistie das wirkliche Fleisch Christi aß, und sein Blut trank, dann war der Gedanke ganz unvermeidlich, daß die Eucharistie das wahre Paschamahl und die Ablösung des vorbildlichen Paschaessens sei, und weiter war es selbstverständlich, daß man die Stiftung dieser das gesetzliche Pascha ablösenden Eucharistie auf ein gesetzliches Paschamahl verlegte, — obgleich Jesus zu der Zeit schon im Grabe lag. Apolinarius hebt ja aber eben die ἄγνοια derer hervor, welche behaupteten, daß Jesus am 14. Nisan das Lamm mit seinen Jüngern gegessen hatte.

Die Erzählung von dem Paschaessen Jesu in der Nacht, da er verraten wurde, ist also die Frucht einer Spekulation über das doppeldeutige Pascha, — und der Verbindung der neuen Lehre von der Eucharistie als Fleisch und Blut des fleischgewordenen Logos, mit dem Paschamahle. Der Text aber des NT war ja in jener Zeit, um das Jahr 165 n. Chr., noch nicht festgestellt, und auch diese Spekulation hat daher ihren Ausdruck in ihm gefunden, in Mt 26, 17: τῇ πρώτῃ τῶν ἀζύμων, und Parallelstellen.

Eine ähnliche Spekulation auf Grund des Hebräerbriefes, und die Verbindung von dessen Mittler des neuen Bundes, der Fleisch und Blut angenommen und sich selbst als das wahre Opfer des großen Versöhnungstages dargebracht hat, — mit der neuen Lehre von der Eucharistie, hat aus den paulinischen Stiftungsworten bei dem Becher das: τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυννόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, das wir jetzt im Matthäustexte lesen, gemacht, — Worte, die ja eine unverkennbare Verwandtschaft mit Hebr 9, 20 und 22 zeigen: τοῦτο τὸ αἷμα τῆς διαθήκης — χωρὶς αἱματεκχυσίας οὐ γίνεται ἄφεσις.

Daß es sich aber sowohl bei dem Paschahmahle, Mt 26, 17, als bei diesen Worten, Mt 26, 28, um eine spätere Spekulation der Gemeinde, nicht aber um authentische Worte Jesu, handelt, folgt geradezu daraus, daß es ihnen an jeder Anknüpfung in den Äußerungen Jesu in den Evangelien fehlt. Jesus bezeichnet sich nie und nimmer als das wahre Paschalamm, oder das wahre Opfertier des großen Versöhnungstages, — nicht einmal als Opfer, geschweige denn als Speise und Trank. Seine Selbstbezeichnung knüpft überall bei den Synoptikern — auch bei diesem selbigen Mahle, Mt 26, 24 — an einen ganz andern alttestamentlichen Gedankenkreis an, denjenigen des Menschensohnes, der kommen soll mit des Himmels Wolken, nachdem er um seiner selbst willen gelitten hat, um zu seiner Herrlichkeit einzugehen. Daß er sich aber am letzten Abend seines Lebens plötzlich zum ersten Male als das wahre Paschalamm, und zwar als Speise, oder den wahren „Farren des Sündopfers" („Bock des Sündopfers"), und zwar als Trank und sogar in einem Atem als Menschensohn und Paschalamm und Farren (Bock) des Sündopfers bezeichnet habe, das wird man gewiß schwerlich wahrscheinlich machen können.

In den Stiftungsworten bei Mt Mk sind, wie man sieht, beide Vorstellungskreise, derjenige des Paschalammes und der des Opfers des großen Versöhnungstages, verbunden. Denn das Fleisch der Eucharistie, das gegessen werden soll, kann nicht das Fleisch des Farren (des Bockes) des Sündopfers sein. Dieses Fleisch sollte ja vor das Lager hinausgeführt und mit Feuer verbrannt werden. Auch kann es nicht das Fleisch des Hebr 10, 19 sein, eben weil es gegessen werden soll. Das Fleisch der Eucharistie muß daher das Fleisch sein, welches durch das Paschalamm vorgebildet war. — Das Blut aber, das bei dem Paschamahle keine Rolle spielte, ist bei der Bundesschließung und am großen Versöhnungstage die Hauptsache, vgl. 2 Mos 24, 6 ff. und 3 Mos 16, 14 ff. (Das Blut, das in der Eucharistie des Justin getrunken wurde, ist das Blut des fleischgewordenen Logos.) — In den Stiftungsworten bei Lukas dagegen kommt nur die Paschavorstellung zum Ausdruck, nicht nur in der kürzeren Textform der D usw., sondern auch in der ausführlicheren des Text. rec. Denn daß die Worte τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυνvόμενον, Lc 22, 20 eine in den paulinischen Bericht hineingeflossene, nach dem Zusatze beim Brote, v. 19, veränderte Reminiszenz an Mk 14, 25 sind, kann doch, alles wohl erwogen, schwerlich im Ernst in Zweifel gezogen werden. (Der neue Bund des Paulus ist auf Grund des Kreuzestodes gestiftet: ἐπικατάρατος πᾶς ὁ κρεμάμενος ἐπὶ ξύλου, Gal 3, 13.)

Τὸ cῶμά μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον gehört also dem Vorstellungskreise des Pascha; τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυννόμενον εἰς ἄφεςιν ἁμαρτιῶν aber demjenigen des Opfers des großen Versöhnungstages, und beide Glieder gehören der Zeit nach Justin, und nach dem Auftauchen der neuen Lehre von der Eucharistie als Fleisch und Blut des fleischgewordenen Logos.

Und der jetzige Abendmahlstext im NT hat sich aller Wahrscheinlichkeit nach im Wesentlichen folgendermaßen entwickelt:

1. Einerseits der ursprüngliche Bericht der Synoptiker von einem Abschiedsmahle, dem δεῖπνον des Johannes (vgl. mein „Abendmahl", 35), andererseits der paulinische Bericht von der Einsetzung des Herrnmahles. Das cῶμα, von dem daselbst die Rede ist, ist mit ἐκκληcία gleichbedeutend.

2. Einschaltung des ursprünglichen (cῶμα = ἐκκληcία) paulinischen Berichtes in das Evangelium, indem τὸ μυcτήριον ὃ ἔμελλε ἐπιτελεῖν ὁ Κύριος in der Nacht, da er verraten wurde, als eine neue Paschafeier, τοῦτο τὸ πάcχα, aufgefaßt wurde (vgl. mein „Abendmahl", 27). Diese Stufe der Entwicklung ist durch die kürzere Textform Lc 22, 15 ff. vertreten, und diese Textform liegt schon zur Zeit Justins vor. (In Mt 26, 17 (προcῆλθον οἱ μαθηταί) ff. kann ursprünglich von einer προετοιμάcία am 13. Nisan die Rede gewesen sein.)

[Die Abendmahlslehre und der Abendmahlstext Justins.]

3. Bearbeitung des Textes auf Grund der neuen Auffassung der Eucharistie als des wahren Paschaessens, durch die ausführlichere Textform des Syr. Sin und des Text. rec. Lc 22, 15 ff. repräsentiert. (Syr. Cur. steht am Übergang von der kürzeren zu der ausführlicheren Textform.) Σῶμα ist hier mit cάρξ gleichbedeutend. Die Grundbedingung für die Möglichkeit dieser Stufe tritt erst nach Justins Zeit ein.[1]

4. Abschließende Bearbeitung des Textes bei Mt, Mk, indem die Auffassung von dem Eucharistiewein als das Blut des „Farren (Bockes) des Sündopfers" in denselben eingeschaltet wurde, gleichzeitig mit, oder später als die vorige Stufe. Denn sie beruhen beide auf derselben Auffassung der Eucharistie.

[1] Das αἷμα Just. Dial. 70 steht als Gegensatz zu der Menschwerdung und dem Leiden (117), und ist daher nicht in eigentlicher Bedeutung aufzufassen, sondern es ist das αἷμα des Paulus und Ignatius: Das Kreuzesblut, d. h. der Tod am Kreuze.

Christiania. Axel Andersen.

Barnabas.

In meinen Bibelstudien S. 175—178 hatte ich den Namen *Barnabas* mit dem semitischen theophoren Namen Βαρνεβοῦς zusammengebracht, der auf einer griechischen Inschrift des 3. oder 4. Jahrhunderts n. Chr. aus Islahie, dem alten Nikopolis, in Nordsyrien aufgetaucht ist. Eine Mitteilung von P. Jensen verwertend, habe ich dann Neue Bibelstudien S. 16 auf denselben Namen in einer weit älteren aramäischen Inschrift aus Palmyra vom Jahre 114 n. Chr. aufmerksam gemacht; es lautet hier *Barnebo* (ברנבו). Die einzige Schwierigkeit bei der Identifikation bestand in dem zweiten *a* des biblischen *Barnabas*, von dem ich annahm, daß es den *e*-Laut des semitischen Namens vertrete. Zur Begründung dieser Hypothese konnte auf die Tatsache verwiesen werden, daß die griechischen Transkriptionen auch anderer mit *Nebo* zusammengesetzter Namen das *e* durch *a* wiedergeben (Ναβουχοδονοσορ etc.).

Eine soeben bekannt gewordene griechisch-syrische Inschrift der Kaiserzeit aus El-Masʿūdīje am Euphrat gibt nun die willkommene Bestätigung. Es handelt sich um das von Hans Lucas in der Byzantinischen Zeitschrift XIV (1905) S. 58f. mit vielen anderen Inschriften aus Syrien, Mesopotamien und Kleinasien[1] veröffentlichte auch im Faksimile vorgelegte Euphratfluß-Mosaik mit dem Texte

Βασιλεὺς πο-
ταμὸς Εὐφράτης
Εὐτυχὴς Βαρναβί-
ωνος ἐποίει Θαφ.

Rätselhaft ist hier bloß Θαφ, das von dem Herausgeber mit Vorbehalt als Θα[ψ](ακηνός) aufgelöst wird, eine Vermutung, die mir nicht besonders einleuchtet.

Unter dem griechischen Text steht syrische Schrift, von dem Herausgeber nicht transkribiert, sondern nur mit der Notiz erwähnt: „Darunter der Name in syrischer Schrift wiederholt". Welchen Namen Lucas meint, ist hieraus nicht deutlich. Adalbert Merx liest nach dem Faksimile פרת מלכא = *König Euphrat.* Der Name *Barnabion* steht jedenfalls nur im griechischen Text; der Vater des Mosaikkünstlers hieß so.

1. Diese Inschriften sind für uns wegen ihrer massenhaften Bibelzitate sehr interessant. Ich handelte über sie im Philologus 1905, S. 475ff. „Verkannte Bibelzitate in syrischen und mesopotamischen Inschriften."

Auf diesen Namen kommt es uns an. Wir haben (auch Lucas erinnert an *Barnebus*) in Βαρναβίων offenbar den alten Namen ברנבו, nur daß die Endung statt durch —ᾶc, wie in Βαρναβᾶc, oder durch —οῦc, wie in Βαρνεβοῦc, durch —ίων gräzisiert ist. Daß derselbe semitische Name bei der Gräzisierung verschiedene Endungen erhalten kann, ist bekannt. Wertvoll ist bei dem neuen Namen der sichere *a*-Laut in der zweiten Silbe.

Heidelberg. Adolf Deißmann.

Πρᾶξις oder Πράξεις τῶν ἀποστόλων?

Man hat sich bis heute daran gewöhnt, den abgekürzten Titel der Apostelgeschichte (nach Nestle, Einführung[2] S. 240 nur in fünf Handschriften ΠΡΑΞΙΣ ausgeschrieben) als Plural zu fassen und zu lesen, wohl mit Berufung auf das Vorkommen von πράξειc in Scriptio plena bei den griechischen, auf acta, actorum und actus, actuum apostolorum bei den lateinischen Kirchenautoren und nur dem Syrer seinen Singular als exotische Extravaganz zugestanden, ohne über das Warum sich Rechenschaft zu geben.

Mit St. Hilarius von Poitiers beschäftigt, stieß ich in dessen Kommentar zum Matthäus Kap. 14, 11 (Migne 1000 C), geschrieben um 355, auf die merkwürdige Stelle: Nam sicut libro Praxeos continetur, ex Israel populi infinitate virorum quinque milia crediderunt (Act. 4, 4). Schon Mignes Index rerum et sententiarum Spalte 993 hatte mit Praxeos liber darauf aufmerksam gemacht. Nur Er., Lips. et Par. haben libro Praxeon: renitentibus cum Bad. omnibus mss. So die Anmerkung (j) bei Migne.

Der gegenwärtig kompetenteste Kenner des Hilarius, Professor Anton Zingerle in Innsbruck, teilte mir in zuvorkommendster Weise (wofür auch an dieser Stelle verbindlichst gedankt sei) mit, daß der seinerseits collationierte Turonensis ebenso wie die editio princeps auf Folio XIX Praxeos lesen und daß man sich mit obigem renitentibus omnibus mss. vorerst begnügen könne.

Wer den Psalmenkommentar des Hilarius in Zingerles trefflicher Ausgabe studiert oder auch nur flüchtig eingesehen hat, staunt über die gründlichen griechischen Sprachkenntnisse des großen lateinischen Kirchenvaters.

Ihm darf man also zutrauen, daß er mit seinem liber Praxeos gewiß keine unverständliche Singularität in der Bezeichnung dieses Buches schaffen wollte, sondern daß er aus dem Vollen der lebenden Sprache schöpfte, indem entweder sein griechisches Original der Apostelgeschichte so betitelt war, oder er eine vulgärlateinische Übersetzung benutzte, die gleich Tertullians gräcisierten Arithmi und Critae für Numeri und Judices die griechische Bezeichnung nur mit lateinischen Buchstaben einfach herübergenommen.

Bei der intensiven literarischen Wechselbeziehung zwischen Orient und Occident dürfen wir uns demnach nicht wundern, wenn in der kirchlichen Literatur des Abendlandes noch weitere Spuren dieses Singulargebrauches nun auch in der Übersetzung von Praxis, Praxeos sich finden, namentlich in Italahandschriften oder bei Autoren, die mit griechischen oder syrischen Katechetenschulen in engerer Verbindung stehen.

Und so bietet uns ein Italatext der Apostelgeschichte (p_2 von Perpignan), herausgegeben von Samuel Berger, Paris 1895 4° auf S. 24: incipit actus apostolorum, 44: explicit actus apostolorum am Schluß von Kap. XIII, v. 30—31 und Aponius (codex: Apponius), ein Erklärer des Hohenliedes aus dem 4./5. Jahrhundert, weist in seinen Explanationis in Canticum Canticorum libri XII ed. Bottino et Martini, Roma 1843 gleich in vier Stellen den Singular actus auf, an drei anderen allerdings den Ablativ Plural. S. 52, 2 actus apostolorum commemorat. S. 96, 17 sicut actus apost. docet. S. 97, 5 sicut actus apostolorum probat historia. S. 126, 28 de quo crine ecclesiae singularem laudem actus apost. extollit. Dagegen in actibus apostolorum S. 189, 32. 214, 9. 252, 6. Näheres in Wittes Inaugural-Dissertation. Erlangen 1903, S. 39, Abs. 3. Es dürfte demnach richtiger der Singular im Syrischen wie im Vulgärlatein durch den Singular im Griechischen beeinflußt erscheinen.

Im Anschluß daran vorerst eine kleine Umschau unter den anderen lateinischen Bezeichnungen der Apostelgeschichte.

1. acta und actus.

Rönsch, der Italaforscher und -kenner κατ' ἐξοχήν, weist in seinem Werke: Das Neue Testament Tertullians S. 291/92 nach, daß Tertullian nur die Form acta, acta apostolorum, instrumentum actorum kennt, je 1 mal auch apostolicum instrumentum, scriptura apostolicorum, commentarius Lucae. Sollte die Wahl gerade dieses Wortes mit der juristischen Bildung und anfänglichen Lebensstellung als Sachwalter zusammenhängen?

Auffällig ist immerhin sein Vermeiden des Wortes actus, das Augustin und Hieronymus so sehr bevorzugen. Nur der Canon Muratorianus aus dem 2. Jahrhundert hat acta omnium apostolorum. Daß Cyprian in seinen echten Schriften nur acta verwendet wie sein Vorbild und Landsmann Tertullian entnehme ich einer treffenden Bemerkung Wunderers in seiner Arbeit: Bruchstücke einer afrikanischen Bibelübersetzung in der pseudocyprianischen Schrift Exhortatio de paenitentia. Erlangen 1889. S. 52 § 6. Sprachliche Erscheinungen. 1) Flexion: bemerkt er „in actibus apostolorum S. 25 setzt actus voraus, bei Cyprian ist überall in actis apostol., also acta mit den Handschriften WLM zu schreiben, da er auch in den Briefen wiederholt acta gebraucht; dagegen Lucifer und die späteren, so liber de divinis scripturis haben actus apostolorum". Damit wäre ein untrügliches Kriterium echter und pseudocyprianischer Schriften gefunden. Ja, ich möchte den Doppelgebrauch von acta und actus bei Hieronymus, Commentarioli in psalmos I, (3, 10) in apostolorum quoque actibus und II, (6, 17) in actis apostolorum (spätere Variante actibus) oder in Is 6, 8. (96) in apostolorum actibus, *ibidem* in eisdem apostolorum actis (Thesauruszitat I, 454, 44) nicht als stilistische Variation betrachten, sondern als Reminiszenz an den früheren kirchlichen Gebrauch des Wortes acta. Ein actum, analog dem Singular actus, scheint überhaupt nicht existiert zu haben.

2. gesta, gestorum.

Soviel ich zur Zeit sehe, gebraucht Hilarius acta, actus gar nicht, sondern in Ps 65, 20 (S. 261, 27) in gestis apostolorum. Gestum, gesta ist ein Lieblingswort desselben, namentlich in seinem Werke de mysteriis, wo er die typischen Handlungen der Patriarchen, des Moses und Josue mit gestum, -a bezeichnet. Sonst bin ich dieser Bezeichnung für Apostelgeschichte nur noch begegnet beim Anonymus der testimonia fidei sub interrogatione et responsione disposita in Pitra, Analecta 5. Band 1888 S. 150 § VIII in apostolorum gestis, § V in actibus apostolorum, dann auch bei Avitus (Chevalier, S. 245, 22) in apostolorum gestis gegen drei Stellen in actibus apostolorum. Anzuführen wäre noch aus Thesaurus I, 439, 50.

3. actio, actiones.

Itinerarium Silviae 37, 5 legitur et de apostolo sive de epistolis apostolorum vel de actionibus; 43, 3 heißt es dagegen: legitur ille locus de actus apostolorum (Thesaurus I, 454, 41). Gregor Turonensis, glor.

mart. 4. sacer apostolicae actionis . . . stilus. Ob diese Bezeichnung eine irgendwie offizielle, liturgische Vorlage hat, läßt sich zur Zeit nicht sagen.

Jedenfalls dürfte es sich lohnen, gerade diesen Fragen bei Neuedierung von biblischen und patristischen Stücken erhöhte Aufmerksamkeit zuzuwenden.

Vorstehendes war Herbst 1904 druckreif; es sollte aber die neue Oxforder Ausgabe der Actus Apostolorum abgewartet werden, um eine allenfallsige Notiz der HH. Wordsworth und White mit berücksichtigen zu können. Genannten hochgeschätzten Herausgebern war das Hilariuszitat nicht zur Hand, auch E. Nestles gediegene Rezension im Literar. Zentralblatt schweigt und so glaube ich den geehrten Lesern der Zeitschrift mit meinem Aufsatz etwas Neues bieten zu können. Nos omnes non omnia possumus.

München. Jos. Denk.

Der süße Geruch als Erweis des Geistes.

Zu IV, 272.

Als ich die zwei Belege mitteilte und schrieb, daß sich zweifellos noch weitere finden lassen, hatte ich einen überaus wichtigen vergessen, an den mich Schmiedel wieder erinnerte, der in H. Goussens Studia theologica fasc. I 1895 veröffentlicht wurde. Neben einer sahidischen Version der Apokalypse enthält dies Heft pauca fragmenta genuina diatessaronica (s. Th Lz 1896 Nr. 19). Eins derselben heißt: Et statim, ut *diatessarone* testatur, *lumen refulsit magnum* et supra Jordanem effusae sunt nubes candidae et apparuere exercitus multi spirituum qui collaudabant in aëre et stetit quietus Jordanes a motu suo aquis iam non motis *et odor aromatum exinde diffundebatur*. Goussen zitiert für den Wohlgeruch Ephraem ed. Moesinger 156; Ephr. comm. in Acta (Catena armen. in Acta, Venet. 1839) p. 45 zu Act. 2, 2; p. 49 zu Acta 2, 6; p. 62 zu Acta 2, 32. Die Stelle ist gleichzeitig aus Jesudad's Kommentar von Harris veröffentlicht worden (Fragments of the Commentary of Ephrem Syrus upon the Diatessaron (London 1895 p. 43); sie ist zugleich wichtig als Bindeglied zwischen Justin dem Märtyrer und dem Diatessaron. Vgl. über sie auch A. Hjelt in Zahns Forschungen, VII, 1. S. 52. 136.

Prof. Häring in Tübingen verwies mich auf 2 Cor. 2, 25f εὐωδία

ἐcμὲν τῷ θεῷ . . . οἷc μὲν ὀcμὴ θανάτου εἰc θάνατον, οἷc δὲ ὀcμὴ ζωῆc εἰc ζωήν und auf Eph. 5, 2 εἰc ὀcμὴν εὐωδίαc.

Daß die Vorstellung in letzter Linie mit den wohlriechenden Opfern zusammenhängt, scheint mir naheliegend. Wo dieser Wohlgeruch ist, da erscheint Gott, schon Gen. 8, 21; umgekehrt wird auch gelten, daß wo Gott erscheint, ein besonderer Wohlgeruch sich geltend macht. Aber näher darauf einzugehen, ist nicht meine Absicht, nur an die Paradiesesbeschreibungen möchte ich noch erinnern.

Evangelien als Amulet am Halse und am Sofa.

In der 72. Homilie über Matthäus, wo Chrysostomus seinen Zuhörern zu 23, 5 die φυλακτήρια erklärt, daß Gott geboten habe, (ἐγγραφῆναι βιβλίοιc μικροῖc τὰ θαύματα αὐτοῦ, καὶ ἐξηρτῆcθαι αὐτὰ τῶν χειρῶν αὐτῶν), sagt er (p. 703 B): ὡc πολλαὶ νῦν τῶν γυναικῶν εὐαγγέλια τῶν τραχήλων ἐξαρτῶcαι ἔχουcι. Diese Stelle legt verschiedene Fragen nahe: War es möglich, ein ganzes Evangelium oder gar alle Evangelien — der Artikel fehlt allerdings bei Chrysostomus — auf einen so kleinen Raum zu schreiben? Oder sind unter εὐαγγέλια einzelne Perikopen zu verstehen? vielleicht die Anfänge der vier Evangelien? oder Abschnitte, die besonders wirkungsvoll galten? Sind unter den erhaltenen Handschriften noch solche, die nach ihrer Beschaffenheit einst solchem Zwecke gedient haben könnten? An einzelne für besonders bedeutungsvoll geltende Stellen zu denken, empfiehlt die Tatsache, daß solche in gewissen Handschriften durch die Schrift hervorgehoben sind. Irgendwo erinnere ich mich, eine von den unreinen Geistern handelnde Stelle neun mal wiederholt gesehen zu haben. Daß es eine Druckausgabe der hebr. Bibel gibt, die man als Anhänger an der Uhrkette tragen kann, wurde 1892 in Nr. 7 des Theologischen Literaturblattes berichtet. In seinen Bemerkungen zur Stelle führt Field mit Berufung auf Suicer I, 1227 noch folgende Belege an: Chrys. hom. 19 ad pop. Ant.: αἱ γυναῖκεc καὶ τὰ παιδία τὰ μικρὰ ἀντὶ φυλακῆc μεγάληc εὐαγγέλια ἐξαρτῶcι τοῦ τραχήλου καὶ πανταχοῦ περιφέρουcιν ὅπουπερ ἂν ἀπίωcιν. Isidorus Pelusiota, ep. 150, lib. 2: Ἴcθι ὅτι τὰ φυλακτήρια δελτία ἦν μικρὰ τὸν νόμον ὠδίνοντα, ἅπερ ἐφόρουν οἱ τῶν Ἰουδαίων καθηγηταὶ ὥcπερ νῦν αἱ γυναῖκεc τὰ εὐαγγέλια μικρά. Mit Recht zieht Suicer a. a. O. noch folgende Stelle aus Chrysostomus bei (hom. 43 in I Cor.): τοῦ εὐαγγέλιον κρέμαcθαι παρὰ τὴν κλίνην οὐκ ἔλαττον τὸ ἐλεημοcύνην κεῖcθαι (ἐν κιβωτίῳ). εὐαγγέλιον γὰρ ἐὰν κρεμάcῃc μηδὲν ποιῶν, οὐδὲν τοcοῦτο ὠφεληθήcῃ.

Maulbronn. Eb. Nestle.

14. 2. 1906.